



4200 (5)

Studio

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER,

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

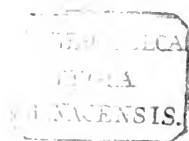
Fünfter Band.

Berlin,

Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.

Harwitz und Gofsmann.

1862.



Inhalt.

	Seite
1. Zur Frage über das Zeitalter Pāṇini's. Mit specieller Beziehung auf Th. Goldstücker's „preface“ zum „Mānavakalpasūtra“. Vom Herausgeber	1—176
2. Vedische Hochzeitsprüche. Vom Herausgeber	177—266
2. Die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den Grihyasūtra. Von Dr. E. Haas (, mit Zusätzen vom Herausgeber) .	267—412
4. Die Pāli-Legende von der Entstehung des Sākya- und Kōhiya-Geschlechtes. Von V. Fausböll und dem Herausgeber	412—437
5. Der çabalihoma. Ein Waldorakel im Frühlinge. Vom Herausgeber	437—447
6. Correspondenzen. (1. von Prof. Stenzler. 2. von Prof. Whitney. 3. von Mr. Grimblot)	447—452
7. Berichtigungen und Nachträge	452—456
8. Index	457—474
9. Aus einem Briefe von Mr. E. B. Cowell	475—476
10. Miscelle. Vom Herausgeber	476

Die Umschreibung der Samskritbuchstaben ergibt sich aus folgender Tabelle:

Vocale a. â. i. ī. u. ū. ɾi. ři. ɭi. ɭi. e. ai. o. au.
Gutturale k. kh. g. gh. ŋ.
Palatale c (sprich: tsch). ch. j (sprich: dsch). jh. ñ.
Linguale ɕ. ɕh. ɖ. ɖh. ɳ. (l).
Dentale t. th. d. dh. n.
Labiale p. ph. b. bh. m.
Halbvocale y. r. l. v.
Zischlaute ɕ. sh. s. h. Visarga ḥ.
Finaler Anusvāra ṁ, innerer ñ. Anunāsika ṅ.

Die Sonne als Weltgeist.

(Aus der Einleitung von Kātyāyana's Ṛiganukramaṇi §. 2.)

8. tisra eva devatāḥ kshityantarikshadyusthānā agnir vāyuh sūrya iti | ... 12. tattatsthānā (prithivyādi-sthānabhedena paṭhyamānāḥ, Shaḍguruḥ.) anyās (devatāḥ) tad vibhūtayāḥ (agnyādinām) | 13. karmaṇi prithaktvād dhi prithagabhidhānastutayo bhavanty | 14. ekaiva vā mahān ātmā devatā | 15. sa sūrya ity ācakshate | 16. sa hi sarvabhūtātmā | 17. tad uktam ṛishiṇā: sūrya ātmā jagatas tashushaḥ ceti (R. 1, 115, 1) | 17. tad vibhūtayō 'nyā devatās | 18. tad apy etad ṛicoktam: indram mitraṁ varuṇam agnim āhur iti (R. 1, 164, 46. Nir. 7, 18). Vgl. hiezu Nir. 7, 4. 5. Bṛihaddev. 1, 13. 14 (diese Stud. 1, 113. 14). Chāndogyan. 5, 19 (diese Stud. 1, 260-1)., und s. meine Abb. über Omina und Port. pag. 385-6. 392-3.

A. W.



Zur Frage über das Zeitalter Pāṇini's.

Mit specieller Beziehung auf Th. Goldstücker's „preface“ zum
„Mānavakalpasūtra“.

Die Frage nach dem Zeitalter Pāṇini's ist bekanntlich eine Cardinalfrage für die innere Chronologie der altindischen Literatur. Böhrtlingk in seiner 1839. 1840 erschienenen Ausgabe des Pāṇini, einem trefflichen Werke *), welches seiner Zeit geradezu Epoche machte und auf welches wir noch immer mit lebhaftestem Dank und wärmster Anerkennung hinzublicken haben, war der Erste, welcher diese Frage einer Untersuchung unterwarf. Seine Annahme (vol. II p. xviii. xix), daß Pāṇini um 350 a. Chr. gelebt habe, gründet sich im Wesentlichen einerseits auf die Angabe des Kathāsaritsāgara, einer Kashmirschen Märchensammlung aus dem 12. Jahrhundert, welche Pāṇini's Lehrer Varsha an den Hof des Königs Nanda, der jener Zeit angehört, versetzt, und andererseits auf eine An-

*) Vgl. Lassen's ausführliche Anzeige in der Z. für die Kunde des M. IV, 233—253 (1842).

gabe der ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert stammenden Königschronik von Kashmir, Rājatarāṅgiṇī, wonach unter König Abhimanyu das Mahābhāṣya, der große Commentar des Patañjali zu Pāṇini, in Kashmir eingeführt ward, eine Angabe, welche zu der ersteren stimme, insofern zwischen Pāṇini und Patañjali nur drei Grammatiker als zwischenstehend bekannt seien, Abhimanyu aber um das Jahr 100 a. Chr. anzusetzen sei. In meinen „Akademischen Vorlesungen über ind. Lit. G.“ (1852) machte ich nun biegen zunächst geltend, daß die Auktorität eines solchen Werkes, wie jene Märchensammlung, für einen um funfzehn Jahrhunderte zurückliegenden Zeitpunkt denn doch eine höchst fragliche sei: wies sodann darauf hin, daß seit Böhlingk's Berechnung die Zeit Abhimanyu's durch die Untersuchungen Lassen's über die indoskythischen Münzen um 160 Jahre (strenggenommen sind es 145—160) später, als Böhlingk denselben ansetzte, bestimmt worden, und daß somit B.'s Resultat auf Grund seiner eignen Beweisführung nunmehr jedenfalls um so viel später anzusetzen sei: es setze endlich die von Pāṇini (4, 1, 49) gelehrt Bildung des Wortes Yavanāni dessen Bekanntschaft mit den Yavana d. i. Griechen voraus, und mache es daher unmöglich denselben um 350 a. Chr. — noch vor Alexander's Zug nach Indien — lebend zu denken. An diesen drei Punkten halte ich auch noch gegenwärtig fest. Wenn ich dagegen ebendasselbst, auf Grund von Hiuen Thsang's Angaben bei Reinaud *mémoire sur l'Inde* p. 88 (1849) von einer doppelten Existenz des Pāṇini*),

*) Es heist daselbst: „Hiuen Thsang attribue à Pāṇini deux existences, la première à une époque où la vie de l'homme était plus longue qu'à pré-

wovon die erste einer mythischen Zeit angehöre, während die zweite 500 Jahre nach Buddha's Tode, resp. 100 Jahre nach Kanishka (reg. nach Lassen 10—40 p. Chr.) falle, mich der von Reinaud indicirten *) Annahme zuneigte, daß nur diese zweite Existenz des Pāṇini die wirklich historische, derselbe somit 140 p. Chr. anzusetzen sei, und wenn ich demgemäß auch die Angabe der Rājatarāṅgiṇī über die Einführung des Mahābhāṣya unter Abhimanyu in Zweifel stellte, weil selbstverständlich der Commentar zu Pāṇini nicht unter Kanishka's Nachfolger in Kashmir eingeführt werden konnte, wenn Pāṇini selbst erst 100 Jahre nach Kanishka gelebt hätte, so machte die Bekanntwerdung des Wortlautes der Angaben des Hiuen Thsang diesem Bedenken ein Ende. Dieselbe erfolgte zunächst nach St. Julien's brieflicher Mittheilung durch Müller in dessen „Nachträgen“ zu der Einleitung, resp. Vorrede seiner Textausgabe des R̥igveda (1856) p. 12—15, sodann in St. Julien's so höchst dankenswerther vollständiger

sent, et la seconde vers l'an 500 après la mort de Bouddha, c'est à dire . . . un siècle environ après la règne de Kanika. Dans sa première existence, Pāṇini professait le brahmanisme; mais dans la seconde il se convertit avec son père au bouddhisme, et le bouddhisme devint la religion dominante du pays“. Ich hatte um so weniger Anlaß an der Richtigkeit dieser Angaben zu zweifeln, als sie offenbar zu denjenigen gehören, welche Reinaud von St. Julien selber erhalten hatte und von denen er p. 12 sagt: „à cet égard, je dois beaucoup de remerciements à M. St. Julien, qui, non content de mettre à ma disposition la partie de la relation de Hiuen Thsang qu'il avait traduite précédemment, a bien voulu interpréter pour moi tous les passages chinois, que je lui ai demandés, et qui, par son obligeance de tous les jours, m'a mis en état de discuter les textes chinois, comme si j'avais été moi-même un sinologue“. In der That sind die Angaben eigentlich auch ganz richtig, es tritt nur eben die zweite Existenz des Pāṇini, von der bei H. Ths. nur in sehr unbestimmter Weise die Rede ist, zu sehr in den Vordergrund, und die erste, von der er gerade sehr bestimmte Nachricht giebt, ganz zurück.

*) Reinaud's Worte: „il semblerait naturel d'adopter la version qui place la vie de Pāṇini dans le 1^{er} siècle de notre ère“ basiren indeß in ihrem letzten Theile auf einem chronologischen Irrthum in Bezug auf die Zeit Kanishka's, der ja seinerseits erst in diesem „1^{er} siècle de notre ère“ lebte.

Uebersetzung des Siyuki, vol. I, 126 — 130 (1857). Danach berichtet H. Ths. bei Gelegenheit seiner eignen Reise durch die Geburtsstadt Pāṇini's (P'o-lo-tou-lo, Çalātura) folgende Legende (p. 127). „Fünfhundert Jahre nach Buddha traf ein buddhistischer Missionar, der aus Kashmir eben dahin kam, daselbst auf einen Brāhmanen, der seinen Sohn beim Unterricht in der Grammatik züchtigte*): er frug denselben lächelnd, ob er wohl von Pāṇini gehört habe, und auf seine Antwort: „les enfans de cette ville, qui sont tous ses disciples, révèrent sa vertue, et la statue, élevée en son honneur, subsiste encore aujourd'hui“ eröffnete er ihm, daß eben dieser Knabe jener „richi Po-ni-ni“ sei, der, wegen seiner häretischen Neigungen in seiner früheren Existenz**), noch nicht die Erlösung aus der Wiedergeburt habe finden können, nunmehr aber „grâce à un reste de vertu“ sein Sohn geworden sei. Zum Erweise von dergleichen Seelenwanderung führt der Missionar sich selbst als Beispiel an: er sei einer der 500 Weisen gewesen, die „dans ces derniers temps“ das Concil unter König Kanishka (Kia-ni-se-kia) gebildet hätten, nachdem sie in einer früheren Existenz Fledermäuse gewesen seien. Nachdem der Arhant dieses gesagt, gab er eine Probe seiner göttlichen Macht und verschwand im Augenblick. Der Brāhmaṇe und sein Sohn aber wurden buddhistische Mönche und die ganze Stadt bekehrte sich zum Buddhismus,“ der noch zu H. Ths.'s Zeit daselbst

*) Die indischen Schulmeister scheinen in dieser Beziehung den unsrigen nichts nachzugeben: vgl. Mahābhāṣya ed. Ballantyne p. 236: *evam hi dṛṣyate loke | ya udātte kartavye 'nudāttaṃ karoti khaṇḍikopādhyāyas tasmai capeṭāṃ dadāti anyat tvam karoshīti |*

**) Von der H. Ths. im Vorhergehenden ausführlich gehandelt hat.

herrschte. Aus diesem Wortlaut der Legende geht, wie Müller mit Recht sagt, „mit Bestimmtheit hervor, daß dieselbe, weit entfernt den wirklichen Pāṇini“ 500 Jahre nach Buddha, resp. 100 Jahre nach Kanishka *) „anzusetzen, vielmehr sein weit höheres Alter klar voraussetzt“. Wenn sich nun aber Müller mit Constatirung dieses Faktums nicht begnügt, sondern bemerkt; „ich muß gestehen, daß mir bis jetzt nichts vorgekommen ist, was der allgemeinen Gültigkeit der von Professor Böhtlingk mit vielem Scharfsinn zusammengestellten Beweise Abbruch thäte, wonach Pāṇini in die Mitte des 4. Jahrhunderts a. Chr. gehört“, und sodann in Bezug auf die Yavanaschrift hinzufügt, „daß, selbst wenn sie die Schrift der Griechen bedeutet, es durchaus noch nicht bewiesen ist, daß das Bekanntwerden des griechischen Alphabets in Indien erst nach Alexander stattgefunden habe“, so hatte ich in meiner *Retractatio* dieses Gegenstandes in diesen Studien 4, 87 ff. (1857) zunächst auf die oben angegebene Differenz der Zeit des Abhimanyu in Böhtlingk's Rechnung von der durch die Münzen seiner Vorgänger constatirten zu verweisen, sowie die Frage bezugs der Yavanaschrift neu, wie folgt, zu erörtern. „Was für eine Rolle sollte die Schrift der Griechen vor Alexander bei den Indern gespielt haben, daß dieselben es für nöthig gefunden hätten, zu ihrer Bezeichnung ein eignes Affix zu verwenden, so daß „die Griechische“ geradezu soviel als „die Schrift der

*) Bei Müller heißt es: „400 oder gar 500 nach Buddha, d. h. gleichzeitig mit Kanishka“: ich verstehe dies nicht recht: die Legende spielt ausdrücklich theils 500 nach Buddha, theils nach Kanishka, der eben zwar nicht an dieser Stelle, aber oft genug anderswo von H. Ths. 400 Jahre nach Buddha gesetzt wird.

Griechen“ bezeichnete? Es erklärt sich eine solche Familiarität des Ausdruckes vielmehr nur aus langer und häufiger Gewohnheit, wie sie in dem Heimathlande des Pāṇini, in den von Griechen so lange occupirten Landstrichen des nordwestlichen Indiens, aber eben freilich erst geraume Zeit nach Alexander, ganz begreiflich und **natürlich ist.**“ Indem ich dann zugleich noch einige andere Wörter, die wie yavanāṇi sich in Pāṇini finden, als für dessen Zeit Andeutungen gewährend anführte, sprach ich mich dahin aus, daß auf diesem Wege allein, durch genauere Durchforschung des in Pāṇini enthaltenen Wortschatzes irgend welche Sicherheit über seine Zeit zu gewinnen sei. Leider sei eine solche, so lange uns das Mahābhāṣya fehle, nicht in einer irgend genügenden Weise möglich, da wir erst durch dieses Werk zu einer kritischen Sichtung des Textes in den Stand gesetzt werden könnten. Ein Versuch der Art, den ich selbst im ersten Hefte dieser Studien (p. 141 ff. 1849) gemacht, sei eben dadurch in seinem Beginne aufgehalten worden. Ich hatte der ersten der selbst begonnenen „Skizzen aus Pāṇini's Zeit. I. Ueber den damals bestehenden Literaturkreis“ zunächst eine geographische, sodann eine antiquarische (Religion, öffentliches und häusliches Leben, Medicin u. dgl. umfassende) Gruppierung des Pāṇini'schen Wortschatzes folgen lassen wollen, damit uns „ein Licht werde über den Stand der Literatur nicht nur, sondern auch der ganzen politischen wie religiösen Entwicklung“ zu seiner Zeit, war aber davon abgestanden, weil sich mir während der Arbeit selbst die Ueberzeugung von der Unzureichendheit unsrer Hilfsmittel und der völligen Unsicherheit, insbesondere auch des gaṇapāṭha, immer entschiedener aufdrängte. — Es ist zu be-

dauern, daß Müller in seiner „Hist. of Anc. S. Liter.“ (1859) es nicht für gut befunden hat, sich auf dieses wie schwebend auch, so doch wenigstens annähernd sichere Gebiet zu begeben, während ihm doch die Mahâbhâshya-Handschriften des E. I. H. zu Gebote standen, sondern sich mit der Rekapitulation seiner früheren Angaben begnügt. Diesmal wird nun zwar die Differenz von 145—160 Jahren, welche in Bezug auf die Zeit des Abhimanyu zwischen Böttlingk's Annahme und Lassen's Berechnung nach den Münzen besteht, allerdings nicht wieder stillschweigend übergegangen, aber doch als in der Sache selbst nichts ändernd bezeichnet: und in Bezug auf die Yavanaschrift erfahren wir nunmehr (p. 521), daß dieselbe „most likely means that variety of the Semitic alphabet which previous to Alexander and previous to Pânini became the type of the Indian alphabet“: es wird dies indessen gleichzeitig als „merely conjectural“ bezeichnet, und gesagt, daß es unmöglich sei „to arrive at any certain interpretation of Yavanânî as used by Pânini“. Gesetzt dem sei so, so kommt denn doch hierbei es nicht sowohl bloß auf die Bedeutung des Wortes yavanânî an, als vielmehr auf die des demselben zu Grunde liegenden Wortes yavana. Wenn wir nun in Bezug darauf von Müller erfahren: „Yavana is by no means the exclusive name of the Greeks or Jonians. Professor Lassen has proved, that it had a much wider meaning, and that it was even used of Semitic nations“, so ist dies nach dem von mir bereits Akadem. Vorles. p. 202 (1852) und in Kuhn's Zeitschr. V, 221—223 (1856) hierüber Bemerkten einfach zurückzuweisen. Wenn Lassen (I, 729) sagt: „Seine (des Namens Yavana) älteste Bedeutung ist wahrscheinlich Arabien, weil der aus Arabien

kommende Weihrauch yâvana genannt wird“, so ist dies theils sein einziger Beweis für diese sonst durch nichts belegte Annahme, theils ist das betreffende Wort, yâvana Weihrauch, erst dem Amarakosha angehörig, den wohl auch Müller selbst nicht vor-pâninisch halten wird. Solange daher Müller nicht irgend andere Stellen nachzuweisen vermag — und ich vermute, er kann dies nicht, sonst würde er es wohl gethan haben — bleibt es dabei, daß unter Yavana in den ältesten Stellen, wo das Wort bis jetzt in Indien vorkommt, nur die Griechen, in späterer Zeit daneben auch deren indoscytische etc. Nachfolger zu verstehen sind. Daß yavanâni somit „die Griechische“ bedeutet, unterliegt gar keinem Zweifel. Das einzige Bedenken, das dabei obwalten kann, ist nur das, ob damit wirklich das „griechische Alphabet“ oder etwa eine von den Griechen gebrauchte andere Schrift, die arianische also, zu verstehen sei. Doch spricht auch hier die größere Wahrscheinlichkeit entschieden für die erstere Annahme *).

*) Ich gebe hier eine kurze Recapitulation der Erklärungen, die das Wort yavanâni gefunden hat. Lassen (Ind. Alt. I, 729. 1847) ist meines Wissens der Erste, der auf dasselbe hinwies: er bezieht es auf die „Arianische Schrift, welche eine den Indern bekannte und vor Açoka's Zeit in Gandhâra, im Westen des Indus im Gebrauche gewesen sein muß“. Wenn ich sodann demgemäß in diesen Studien I, 144 (1849) es zunächst noch für ungewiß erklärte, ob Griechen, ob Semiten unter den Yavana zu verstehen seien, entschied sich Reinaud mém. sur l'Inde p. 88 (1849) zuerst mit Bestimmtheit für die Griechen. Ihm folgte ich in den Akadem. Vorles. p. 202 (1852) und in der Kieler Monatsschrift (1853), indem ich indeß bei der Lassen'schen Auffassung, daß die arianische Schrift damit gemeint sei, insofern dieselbe nämlich in den von den griechischen Königen beherrschten Landestheilen und auf ihren Münzen in Gebrauch war, verharrete. In den Nachträgen zur Einleitung des Rigveda (1856) suchte Müller die Möglichkeit des Bekanntseins des griechischen Alphabets in Indien vor Alexander zu retten. In den Indischen Skizzen p. 86 (1857) und in dem gleichzeitigen Hefte dieser Studien I, 89 entschied ich mich sodann für die direkte Beziehung des Wortes auf die „griechische Schrift“, während Müller endlich in der Hist. of Anc. S. Lit. (1859) darunter diejenige Varietät des Semitischen Alphabets versteht, welche als die Mutter der indischen Schrift zu erachten ist.

Die neueste Untersuchung endlich über Pāṇini's Zeit, die uns im Folgenden eben speciell beschäftigen soll, ist in Th. Goldstücker's „preface“ zum „Mānavakalpasūtra“*) enthalten. Der Weg, auf welchem dieselbe vorgeht, ist völlig identisch mit dem, welchen ich im ersten Hefte dieser Studien eingeschlagen hatte. Die Durchforschung nämlich des in Pāṇini enthaltenen literaturgeschichtlichen Wortschatzes ist der beiden Untersuchungen gemeinsame Boden. Wenn nun meine Arbeit, die schon als erster Versuch auf einem bis dahin unbetretenen Gebiete manchen Gebrechen eines solchen nicht entgehen konnte, insbesondere durch den Mangel des Mahābhāṣya von vorn herein zur Unbestimmtheit verurtheilt war, so ist dagegen G.'s Arbeit durch specielle Vertrautheit nicht nur mit dem Mahābhāṣya selbst, sondern auch mit der sonstigen zu Pāṇini gehörigen grammatischen Literatur — wie sie das E. I. H. in reicher Fülle darbietet — im hohen Grade ausgezeichnet, und erhält dadurch eine sehr große und hervorragende Bedeutung. So richtig nun auch der von G. eingeschlagene Weg ist, so ist doch das Resultat, zu welchem er auf demselben gelangt, ein höchst bedenkliches. Danach ist nämlich Pāṇini nicht nur weit früher, als die Böhlingksche Berechnung annimmt, nämlich — um es kurz zu sagen — sogar noch vor Bud-dha's Auftreten, anzusetzen, sondern er ist auch älter als fast alle vorhandenen vedischen Schriften mit alleiniger Ausnahme der Saṃhitās des Rik, Sāman, schwarzen Yajus und

*) Der vollständige Titel des Werkes lautet: Mānava-kalpa-sūtra: being a portion of this ancient work on Vaidik rites, together with the commentary of Kumārilaśvāmin. A facsimile of the MS. No. 17 in the Library of Her Majesty's Home Government for India. With a preface by Theodor Goldstücker. London: N. Trübner and Co., 60 Paternoster row. Berlin: A. Asher and Co. 1861. pp. XII. 268. 242. — Preis 4½ Guineas, 31 Thlr. 15 sgr.

der Nirukti: oder in Zahlen ausgedrückt, da G. für Buddha's Tod an der singhalesischen Aera 543 a. Chr. festhält, somit das achtundvierzigjährige Wirken desselben 591 bis 543 versetzt, so gehört Pāṇini zum Allermindesten in das siebente Jahrhundert a. Chr. Die Gründe, aus welchen es für G. wünschenswerth war, dieses überraschende Resultat zu erhalten — sie liegen in dem letzten Theile der „pre-face“ (von p. 239 ab) vor — bei Seite lassend, habe ich es dagegen bei der Wichtigkeit des Gegenstandes für geboten erachtet, die Gründe, mit denen G. dasselbe wirklich zu motiviren sucht und die er mit dem Tone zuversichtlichen Absprechens verkündet, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Es ist diese Prüfung, die den Gegenstand der nachfolgenden Seiten bildet. Dieselbe ist ziemlich ausführlich ausgefallen, wird aber, wie ich hoffe, außer dem bestimmten Nachweise der Irrigkeit der G.'schen Annahme, auch noch eigenen Inhalt genug bieten, um nicht als überflüssig bezeichnet werden zu können. Die Hauptdifferenz, welche zwischen dem in meiner Skizze „über den zu Pāṇini's Zeit bestehenden Literaturkreis“ und zwischen dem von G. beobachteten Verfahren besteht, liegt in Kurzem darin, daß G. durchweg aus der Nichterwähnung eines literarischen Namens oder Werkes bei Pāṇini auf dessen Nichtexistenz zu dessen Zeit einen direkten Schluß zieht, während ich meinerseits mir dies nur da verstattet habe, wo andere innere Gründe dazutraten (z. B. ib. p. 148), dagegen im Uebrigen mich mit einfacher Constatirung des vorliegenden Befundes begnügte, ohne dergl. Schlüsse daran zu knüpfen, auf deren Trüglichkeit im Gegentheil ich direkt hinweise, wenn ich bei Gelegenheit der Angabe, daß ich Ausdrücke

für „Schreiben, Schrift“ in Pāṇini nicht angetroffen habe*), ausdrücklich bemerke: „die Existenz der Schrift ist übrigens ein so nothwendiges Erforderniß für die Entstehungsmöglichkeit des Pāṇini selbst und der in ihm genannten Werke, daß unmöglich ein Beweis dagegen aus ihrer Nichterwähnung gezogen werden kann“ (ib. p. 144), oder wenn ich bei Gelegenheit des Umstandes, daß unter den aus den gaṇa zusammengestellten Namen vedischer Schulen gerade einige sehr wichtige und alte Namen fehlen, hinzufüge (ib. p. 152), „daß man dem Walten des Zufalls, wie ja bei dgl. gaṇa's auch natürlich, große Rechnung tragen müsse.“ G.'s Verfahren ist um so auffälliger, als er dabei, wie wir sehen werden, mit sich selbst in direktem Widerspruche steht, mit den Worten nämlich, die er (p. 18) gegen Müller richtet, der sich in Bezug auf die Nichterwähnung der Schrift bei Pāṇini dieses Argumentes für ihre Nichtexistenz zu dessen Zeit bedient hatte. — Ein zweites höchst wesentliches Gebrechen von G.'s Beweisführung besteht darin, daß er in einer mir geradezu unbegreiflichen Weise aus Namensgleichheit auf Identität der Personen zu schließen pflegt. — Wenn ich mich somit in dem entschiedensten Widerspruche gegen G.'s Verfahren sowohl wie Resultat befinde, so soll doch der Anerkennung, die wir seinem Scharfsinne sowohl wie seinen höchst dankenswerthen Mittheilungen aus dem Mahābhāṣya etc. schuldig sind, durch die sehr schnöde Weise der Polemik**), mit der G. wie fast alle seine Vorgänger so

*) lipikara, livikara Pāp. 3, 2, 21 war mir damals entgangen.

**) Dieselbe ist um so weniger berechtigt, als sich G. selbst seinerseits verschiedene sehr schwere Versehen und Irrthümer, die er an Andern mit scharfer Zunge rügen würde, zu Schulden kommen läßt (s. im Verlauf).

auch speciell mich selbst heimsucht, kein Eintrag geschehen, und hoffe ich im Nachstehenden, trotz aller häufig nicht geringen Herausforderung dazu, nicht aus der Ruhe herausgetreten zu sein, welche von wissenschaftlichen Untersuchungen unzertrennlich sein sollte.

Nur die ersten zwölf Seiten der „preface“ haben wirklich auf diesen Namen Anspruch, beschäftigen sich nämlich in der That mit dem Werke, an dessen Spitze dieselbe steht. Dieses Werk nun ist ein lithographirtes Faksimile einer Handschrift des E. I. H. (nro. 17) auf 121 Foll., geschrieben *) in Benares samvat 1643, welche den Commentar des berühmten mīmāṃsā-Lehrers Kumārila zu den ersten vier adhyāya des mānavakalpasūtra enthält. Leider ist der Wortlaut des Textes in keiner Weise daraus herzustellen, da sich Kumārila damit begnügt, nur die Anfangsworte der Stellen, welche er erklärt, anzuführen: im Anfange giebt er wenigstens die Zahl der Wörter an, die jede solche Regel enthält, aber im Verlauf hört auch dies auf, und sind Text und Commentar, ohne irgend welche prägnante Marke unter einander gewürfelt. Wir können somit hieraus allein nicht einmal darüber Aufschluß erhalten, ob uns hier ein fortlaufender Commentar oder nur eine

*) Ein eigenthümliches Mißgeschick begegnet hierbei G. gleich auf p. 1 seines Werkes, wenn er nämlich die Worte: jānimahidharasutadevayikasya paṭhanārtham übersetzt: „for the perusal of Devayika (Devakiya?) the son of Jāni and Mahidhara.“ Devayika zunächst ist schwerlich in Devakiya zu ändern, sondern einfach aus Devajika entstanden; jāni sodann ist keineswegs ein Frauenname, wie G. annimmt, sondern eine verstümmelte Abkürzung von yājñika, wie ich dies an verschiedenen Stellen meines Verzeichnisses der Berl. S. H. (1853) bereits bemerkt habe: vergl. vor Allem den Wechsel beider Wörter in den Unterschriften bei nro. 73 und 74: und s. noch nros. 195. 332. 921, so wie im fünften Index die Namen ānandarāma, rāmakṛishṇa, vāchadā, śivakṛishṇa, sūrajī, somanātha. Bei vāsudeva nro. 332 steht der Titel doppelt, kaṇḍīyāyājñika vor jā° d. i. jāni.

Erklärung einzelner Stellen vorliegt. In der That ist es eigentlich auch weniger eine Texterklärung, die uns Kumārila bietet, als vielmehr eine Anwendung der mīmāṃsā-Doktrin auf die einzelnen Fälle des Ceremoniells nach Anleitung der im Texte beobachteten Reihenfolge desselben. Die Handschrift selbst ist zudem ziemlich fehlerhaft und das ganze Werk somit bis auf Weiteres geradezu ungenießbar. Unter diesen Umständen ist es in der That zu bedauern, daß ein anderes Ms. des E. I. H., nro. 599, erst dann zu G.'s Kenntniß kam, „after the printing of the present volume had been completed.“ Es enthält dasselbe den wirklichen Text eines andern Abschnittes des mānavakalpasūtra, den agnishtoma-Theil nämlich in fünf adhyāya, auf 37 Foll. geschrieben von demselben Schreiber, als nro. 17, in demselben Jahre, und hätte dieses Ms. daher jedenfalls weit eher die Faksimilirung verdient, da der Text selbst denn doch allemal seinem Commentar, und wenn er auch von Kumārila verfaßt ist, vorzuziehen sein möchte. Dann würde auch der Titel: Mānavakalpasūtra, welcher für den vorliegenden Band — der eben nur ein Stück eines M. k. s. bhāṣhya ist — nicht besonders paßt, ein richtigerer gewesen sein.

Es ist übrigens der in nro. 599 enthaltene Text keineswegs eine direkte Fortsetzung des in nro. 17 behandelten Theiles desselben, wie G. p. 8 annimmt, sondern zwischen beiden steht noch ein anderer Theil. Ich verdanke die Nachricht hierüber Herrn E. B. Cowell, Sekretär der Asiatic Society of Bengal, den ich im October vorigen J. um Auskunft über einige der im Cataloge der Bibliothek der Gesellschaft aufgeführte Handschriften, und u. A. auch über das unter nro. 761 aufgeführte mānavasūtram (vergl.

in diesen Studien 1, 470) bat, eine Auskunft, die ich Ende Januar dieses Jahres durch seine freundliche Güte erhielt *). Nachdem frühere Nachfragen danach erfolglos geblieben waren, in Folge wovon ich in der Vorrede zu meiner Ausgabe des Kâtīyasûtra p. XIII (1859) in Bezug auf das Kâthakam und Mânavam (d.i. die entsprechenden sûtra) mich zu der Aeußerung veranlaßt sah, daß beide Werke für immer verloren schienen, ist es höchst erfreulich nunmehr auf einmal wenigstens für einen ziemlich beträchtlichen Theil des Mânavam diese Besorgniß vollständig beseitigt zu sehen. Es ist nämlich zunächst in jener no. 761 wirklich ein Theil desselben vorliegend, die fünf adhyâya nämlich des fünften, das agnicayanam behandelnden Abschnittes, auf 37 Foll. (die Seite zu zehn Linien), geschrieben samvat 1657 in Benares (also vierzehn Jahre später, als die beiden Mss. des E. I. H.). Der erste adhyâya (am Schlusse bezeichnet: iti maitrâyaṇīcâkhâyâm mânava-sûtre pañcamavibhâge cayane prathamo 'dhyâyaḥ), beginnt mit den Worten: agniṃ ceshyamâṇa ukhâm sambharet paurṇamâsyâm amâvâsyâyâm ekâshtakâyâm vâ |. Der Schlufsunterschrift folgen noch einige andere wichtige Angaben: sie lauten: iti maitrâyaṇīcâkhâyâm mânava-sûtre cayane 'yaṃ pañcamo 'dhyâyaḥ sûtra veda sarva aṅga svahastena (!) sampûrṇaṃ samâptaḥ | prâksomabhâgaḥ | 1 | evaṃ iṣṭīkalpabhâgaḥ | 2 | evaṃ agniṣṭomabhâgaḥ | 3 | evaṃ râjasûyabhâgaḥ | 4 | evaṃ cayanabhâgaḥ | 5 | Aus diesen Worten ergibt sich, daß dem

*) Zugleich mit der auf das Höchste willkommenen Nachricht, daß eine „improved edition“ jenes Cataloges in Aussicht steht, bei welcher „a short account of each Ms., the number of chapters, first lines etc.“ hinzugefügt werden sollen.

prâksoma-Theile, dessen Commentar in E. I. H. nro. 17 erhalten ist, zunächst noch ein ishtîkalpa genannter Theil, der wohl von den kâmyâ ishtayas handeln wird *), folgt: erst dann kommt der in E. I. H. 599 erhaltene agnishtoma-Theil, danach das râjasûyam als vierter, das cayanam als fünfter Theil. — Außer von jener nro. 761 giebt nun aber Cowell auch noch von einem zweiten Ms. des Mânava-sûtra Kunde, welches der Sans. Coll. Library angehört und auf 78 Foll. die acht ersten adhyâya desselben enthält, somit außer den vier, welche in der faksimilirten Handschrift kommentirt sind, — nämlich adhy. I. (in zwei khaṇḍa) yâ-jamânam bis 55 b, II. agnyâdhânam bis 84 b, III. agni-hotram bis 106 a, IV. câturmâsyâni (in sechs khaṇḍa) bis 120 b, — noch vier andere, also vermuthlich jenen oben ishtîkalpa genannten Theil. Die Handschrift ist leider sehr schlecht geschrieben und voll Fehler: sie beginnt: uttarata-upacâro vihâro, 'ntarâni yajnâ(ṅgâ)ni kartuṣ, catvâri catvâri karmâni | und schließt: iti mânava-sûtre prâksomâkhye prathamaprabhṛiti samânam (!) pañcamavibhâge (!) 'shṭamo 'dhyâyaḥ samâptaḥ | Es sind somit hier alle acht adhyâya mit dem Namen: prâksoma bezeichnet, nicht blos die ersten vier, und von den in nro. 761 genannten fünf bhâga fehlt somit blos noch der vierte, der râjasûya-Theil. — Es beschränkt sich übrigens das Werk wohl schwerlich blos auf jene fünf Theile, sondern wird auch die übrigen Zweige des Opferceremoniells umfaßt haben, da sich in Yâjnîkadeva's Commentar zum Kâtîyasûtra eine reiche Zahl von Citaten daraus — obschon bei weitem nicht so viele als zu Buch

*) Ob etwa auch von den kâmyâḥ paçavaḥ? resp. dem Thieropfer überhanpt? Wenigstens enthalten die Commentare zu dem paçubandha-Buche des Kâtîyasûtra (VI) mehrere Citate aus dem Mânavam.

I—XI — zu den Büchern XIII. XX. XXIII. XXIV. XXV, also zum gavâmayanam, zum Pferdeopfer, zu den ahîna und sattrâ genannten feierlichen Somaopfern und zu dem Sühnceremoniell vorfindet: ebenso zu Buch XIV, dem vâjapeya, welches Opfer übrigens wohl in dem râja-sûyabhâga mit enthalten sein wird. Hoffen wir denn, daß auch diese bis jetzt noch fehlenden Theile des Mânavam sich noch wiederfinden werden, und so das ganze Werk, welches noch zu Ende des sechszehnten Jahrhunderts ziemlich häufig gewesen zu sein scheint, seiner Auferstehung entgegen sieht. — Ueber seine Abfassung, resp. die Schule, zu der es gehört, ist zu dem bisher schon Bekannten nichts Neues hinzugetreten. Die einzige Stelle, in welcher Kumârila den Namen des Verf. erwähnt, ist der Eingangsvers seines bhâshya: yâm maṁtraḥ (am Rande manuḥ) prârthayâmâsa kalpaṁ kṛtvâ purâ kila | ûnâni kalpayitvâ taiḥ (?) sâ naḥ pâtu sarasvatî ||

Der ganze übrige Theil von G.'s „preface“ hat mit dem Mânavam gar nichts zu thun, sondern beschäftigt sich ganz alleinig von pag. 13—238 mit der Frage über das Zeitalter etc. Pânini's. Und zwar folgt zunächst ein Abschnitt (p. 13—67), der gegen Müller's Behauptung (Hist. Anc. S. Lit. p. 507) gerichtet ist, daß man vor Pânini's Zeit die Schrift zu literarischem Gebrauche noch nicht verwendet habe, und daß in Pânini's Terminologie nichts auf graphische Bezeichnung hinweise. Indem ich es Müller überlasse, diese seine Behauptung, die ich nicht theile (s. diese Studien 4, 89), zu vertheidigen, wende ich mich dagegen zu einigen, mir nicht minder bedenklichen Annahmen seines Kritikers.

Wenn G. p. 16 in dem Worte yavanânî bei Pânini

„the writing of the Persians and probably the cuneiform writing which was known already before the time of Darius“ erkennt, so übersieht er dabei zunächst die Erklärung desselben im vârttika durch lipi (yavanânâm lipyâm), ein Wort, welches seiner Etymologie nach — Wrz. lip ungere — von eingeritzter Keilschrift nur sehr uneigentlich gebraucht werden könnte. Wenn sich die monumentalen Edikte des Piyadasi (Mitte des 3ten Jahrh.) allerdings auch als dhammalipi bezeichnen, während sie doch ebenfalls eingehauen, nicht mit Dinte gemalt sind, so ist doch lipi daselbst eben nicht im Sinne von Schrift, scriptura, überhaupt, sondern in dem abgeleiteten von Edikt, scriptum, zu fassen. Zur Bezeichnung der Keilschrift als solcher aber würde das vârttikam vermuthlich ein Derivat der Wrz. likh, ritzen, verwendet haben. Es wäre sodann im Hinblick darauf, daß G. die Zeit Pāṇini's vor Buddha, also mindestens in das siebente Jahrh. a. Chr., ansetzt, ein in der That eigenthümliches Faktum, die persische Keilschrift bei Pāṇini über hundert Jahre eher erwähnt zu finden, als dieselbe in Persien selbst nachweisbar ist. Endlich aber vermisste ich jegliche Erklärung für den nicht minder sonderbaren Umstand, wie Pāṇini, der als Gandhāra die Verhältnisse in der That genauer kennen konnte *), dazu hätte kommen sollen, die Perser mit einem Namen zu nennen, mit dem diese selbst ihre Feinde, die Griechen bezeichneten. Es wäre dies um so sonderbarer, als es wohl gerade persische Dolmetscher waren, welche den ersten Ver-

*) Die Gandhāra werden von Darius in der Inschrift von Bisitun als seine Unterthanen aufgeführt, und im Einklang damit von Herodot (7, 66) unter den Bestandtheilen des persischen Heeres gegen die Griechen unter Xerxes (480 a. Chr.) namhaft gemacht: s. Indische Skizzen p. 78.

kehr zwischen den Griechen und Indern vermittelten, und den Letztern den ihnen, nach dem Zeugnisse der Keilschriften, geläufigen Namen Yavana für die Ersteren übermachten. Bei der G.'schen Annahme von dem vorbuddhistischen Zeitalter Pāṇini's kämen wir gar zu dem Resultat, daß Pāṇini den Namen Yavana mehr als hundert Jahre früher im Sinne von „Perser“ verwendet hätte, ehe noch die Perser selbst in die speciellen Beziehungen zu den Ioniern getreten waren, welche den Grund zu den „Perserkriegen“ des fünften Jahrhunderts abgaben.

Die sehr richtigen Einwürfe, welche G. p. 18 zunächst im Allgemeinen gegen Müller's negatives Argument von der Nichterwähnung von Wörtern, die auf Schreiben hindeuten, bei Pāṇini macht, nehmen sich in G.'s Munde, dessen eigene weitere Deduktionen, wie wir sehen werden, ganz auf dem gleichen Boden beruben, etwas eigenthümlich aus: wir nehmen einstweilen Akt von dem hier Gesagten, um unten darauf zurückzukommen. — Was übrigens die Verwendung der Schrift für vedische Texte zu der Zeit der Prātiśākhya betrifft, so beruht der Zweifel daran nicht etwa bloß auf dem negativen Umstande, daß in diesen Werken unter allen Regeln derselben oder Bezeichnungen für grammatische u. dergl. Beziehungen keine einzige sich findet, die das Bestehen der Schrift als nothwendig voraussetzte*), als vielmehr u. A. auf dem sehr positiven Faktum, daß alle Ausdrücke, die darin für Vedastudium u. dergl. vorkommen, durchweg nur auf Sprechen und Hersagen hinführen. Die Bedenken, welche Benfey in der Z. der D. M. G. 11, 347 (1857) in Bezug auf die „baare

*) Auch das von Benfey Gött. Gel. Anz. 1858 pag. 1624 angeführte Wort sthitopasthitam reicht dafür, wie ich meine, nicht aus.

Unmöglichkeit“, Regeln der Art, wie die der Prâṭiçākhyā „bloß auf einen nur im Gedächtnisse bewahrten Rîgveda zu bauen“ äußert, und welche auch von Böthlingk (Bulletin der Pet. Acad. I, p. 347 ff. 1859) und von Whitney (Journ. Am. Or. Soc. 6, 563. 1860) getheilt werden, scheinen mir für Indien und die Gedächtniskraft seiner brahmacârin nicht maafsgebend. Zu dem, was Müller in dieser Beziehung p. 551 ff. anführt, füge ich hinzu, was Caesar de bello Gallico 6, 14 von den Druiden berichtet, und was, abgesehen von der in Indien noch hinzutretenden Erblichkeit der Kaste, Wort für Wort auf unsern Fall hier paßt. „*Druides a bello abesse consueverunt neque tributa una cum reliquis pendunt; militiae vacationem omniumque rerum habent immunitatem. Tantis excitati praemiis et sua sponte multi in disciplinam conveniunt, et a parentibus propinquisque mittuntur. Magnum ibi numerum versuum ediscere dicuntur: itaque annos nonnulli vices in disciplina permanent. Neque fas esse existimant ea litteris mandare quum in reliquis fere rebus, publicis privatisque rationibus, Graecis *) utantur litteris. Id mihi duabus de causis instituisse videntur; quod neque in vulgum disciplinam efferri velint, neque eos, qui discant, litteris confisos, minus memoriae studere: quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant“ **). Hiermit steht in völ-*

*) Semiticis, müßte es bei den Indern heißen. — Ich benutze diese Gelegenheit, um in Bezug auf die Herleitung der indischen Schrift aus semitischem Ursprunge Benfey's Priorität (s. dessen Abhandlung: Indien, in der Ersch und Gruber'schen Encyclopädie, 1840 p. 254) anzuerkennen, die mir bei meinen speciellen Untersuchungen darüber (1853. 1856) nicht gegenwärtig war, da jene Abhandlung leider so schwer zu haben ist, und in der Regel nur auf der Bibliothek benutzt werden kann. Jetzt besitze ich dieselbe glücklicher Weise selbst.

**) Auch die sich anschließenden Worte passen vortrefflich: inprimis hoc

ligem Einklang, was Benfey früher (Indien p. 18—20. 254) über die „rein mündliche“ Mittheilung der literarischen Erzeugnisse Indiens trefflich aus einander gesetzt hat *), insbesondere das „ganz entscheidende Zeugniß“ dafür, welches er in folgenden Worten begründet: „Trotzdem, daß der Buddhismus das Licht der Oeffentlichkeit suchte, während das Brahmthum es scheute, überliefern uns dennoch die ceylonesischen Annalen, daß die beiden Hauptwerke desselben lange Zeit nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt, und in Ceylon wenigstens erst unter dem Könige Vattagâmani niedergeschrieben seien, also zwischen 104 und 70 v. Chr.“ Nach Angabe der nördlichen Buddhisten hat die erste schriftliche Redaktion ihrer heiligen Schriften gar erst unter Kanishka (10—40 n. Chr.) stattgefunden. Es wird die Annahme nicht abzuweisen sein, daß, wenn man zur Zeit des ersten oder des zweiten Concils bereits gewöhnt gewesen wäre, die Schrift für größere literarische Dokumente zu verwenden, man diese Fixirung damals, zur Zeit des Piyadasi, dessen Sendschreiben an das zweite Concil neben seinen sonstigen Edikten noch jetzt in Stein gehauen erhalten ist, schwerlich unterlassen haben würde. Also nicht blos „before the first spreading of Buddhism in India“, sondern auch noch längere Zeit nach demselben war „writing for literary ^{uses} pasposes“ wenn auch nicht „absolutely unknown“ (Müller Anc. S. Lit. p. 507), so doch jedenfalls sehr spärlich im Gebrauch.

Der von G. p. 26 angeführte Grund für die Kürze des

volunt persuadere, non interire animas, sed ab aliis post mortem adire ad alios: atque hoc maxime ad virtutem excitari putant, metu mortis neglecto.

*) Bis auf die Annahme, „daß die Schrift in den Brahmanenschulen fast wie ein Geheimniß bewahrt ward“, wovon gerade das Gegentheil anzunehmen scheint: sie wurde in die Brahmanenschulen gar nicht zugelassen.

sûtra-Styls „the awkwardness, fragility and in some parts of India perhaps the scarcity of proper natural leaves“ ist ein solcher, dessen Gewicht ich völlig anerkenne, nur spricht er nicht gerade für das, was G. damit beweisen will, tritt vielmehr nur mit unbedingter Entschiedenheit für die Richtigkeit der von mir mit Müller getheilten Annahme*) von der späten schriftlichen Fixirung der vedischen Texte ein: denn wenn das Schreibmaterial ein so unbequemes, resp. so seltenes war, daß man bei dessen Gebrauch für die verhältnißmäßig so kurzen sûtra darauf denken mußte „to economize half a short vowel“, so ist geradezu undenkbar, daß man gleichzeitig die umfangreichen saṃhitā und gar die brāhmaṇa in aller ihrer entsetzlichen Weitschweifigkeit schriftlich besessen haben sollte. Es scheint mir übrigens jener Grund für die Kürze der sûtra, besonders wenn allein geltend gemacht, ihre von vorn herein schriftliche Abfassung nämlich, denn doch etwas zu sehr vom Aeußeren hergeholt: wenn es wirklich kein innerer Trieb war, der diese Kürze herbeiführte, woher käme es, daß man gerade je später desto mehr Gewicht auf dieselbe legte, während ja doch im Laufe der Zeit die Seltenheit etc. des Materials nicht wuchs, sondern abnahm. Zu einer Zeit, wo das ganze Mahābhāṣhya (resp. nach G. also auch die hunderttausend śloka des saṃgraha!) handschriftlich bestand, könnte es ja doch unmöglich auf ein paar Buchstaben mehr oder weniger im Texte des Pāṇini angekommen sein.

Was den von Müller selbst angegebenen Umstand be-

*) S. Z. der D. M. G. 10, 393 (1856), wo ich mich noch unsicher ausspreche, während gleichzeitig Müller in der Vorrede zum R̥gveda p. 8 ganz bestimmt auftritt, worauf ich ihm dann in den Indischen Skizzen p. 133 und in diesen Studien 4, 89 direkt beigetreten bin.

trifft, daß mehrere sūtra in „paṭala“ genannte Abschnitte getheilt werden, so z. B. auch das Rikprātiçākhyam selbst (s. Rikpr. 4, 7. 6, 4), ein Wort, dessen Bedeutung „a covering, the surrounding skin or membrane“ synonym mit liber und βιβλος auf schriftliche Abfassung hinführe, so fragt es sich doch erst noch, ob diese Bedeutung, die das Wort nach Wilson's Dict. hat (vgl. Amara 2, 2, 14 paṭalam chadiḥ) diejenige ist, in der wir es hier zu nehmen haben, oder ob nicht hier einfach noch die etymologische Bedeutung des Wortes: Abriss, Abschnitt, Stück vorliegt, welche sich aus Wrz. paṭ spalten, zerfetzen als ursprüngliche ergibt. Auch das Wort paṭa, Stück Zeug, geht auf denselben Begriff des Abschneidens zurück: ebenso paṭu, scharf eig. schneidend*). An der ältesten Stelle, an der ich das Wort paṭala bis jetzt kenne (Aitar. Brāhm. 1, 21. 22 = Âçvalây. çr. 4, 6. 7) scheint es in der That nur in dem Sinne von: Abschnitt, Hälfte einer Ceremonie verstanden werden zu können: es heißt daselbst: iti nu pūrvam paṭalam, athottaram.

Das Wort kâṇḍa, auf welches G. als Name von Abschnitten vedischer Werke besonderes Gewicht legt (p. 20) und welches übersehen zu haben er Müller zum Vorwurf macht, ist zunächst in der vedischen Literatur selbst noch nirgendwo nachgewiesen, sondern gehört erst der sekundären Erklärungs-Literatur und den Unterschriften unserer Mss. an. Diese Namen für größere oder kleinere Abschnitte sind eben mannichfachem Wechsel unterworfen gewesen: wir wissen z. B. aus Çat. Brāhm. 13, 3, 4, 7. 8., daß die atharvan und aṅgiras, d. i. die Atharvasamhitā, früher

*) Die Bedeutung des Wortes paṭara als Name einer der sieben Sonnen Taitt. Âr. 1, 1 (ârogo bhrājaḥ paṭaraḥ pataṅgaḥ | svarṇaro jyotishmān vibhāsaḥ). 8. 16, 1 ist nicht klar.

in parvan zerfielen, eine Eintheilung, die jetzt nicht mehr stattfindet: das Gleiche gilt nach Pāraskara 2, 10 (parvāṇi chandogānām) von der Sāmasaṃhitā *). Aber auch wenn kāṇḍa wirklich bereits in vedischen Texten zur Bezeichnung ihrer Abschnitte vorkäme, so ist doch eben die Bedeutung Abschnitt auch hier die etymologisch frühere (Wrz. kaṇḍ geht wohl mit Wrz. khaṇḍ auf Wrz. kṛint, spalten, zurück), ganz wie bei den eben genannten parvan (Knoten im Rohre, Abschnitt). Endlich selbst wenn die specielle Bedeutung „the part of a trunk of a tree, whence the branches proceed, a stalk or stem“ die primäre wäre — was aber nicht der Fall ist —, so ist schwer einzusehen, wie es deshalb in der Bedeutung: Capitel, Buch „a fair representative of our word book“ sein sollte: oder meint G., daß wie unsere Vorfahren auf büchene Bretter**), so die Inder auf Baumstümpfe oder Stengel und Stiele geschrieben haben?

Wie die buddhistischen sūtra dazu kommen „caricatures of the Brahmanic sūtras“ genannt zu werden, p. 26, verstehe ich nicht: es besteht eben zwischen Beiden außer der Gleichheit des Namens nicht die allergeringste Aehnlichkeit. Die buddhistischen sūtra enthalten Legenden in dialogischer Form, entsprechen somit den erzählenden Theilen

*) Vgl. noch die an Pāraskara sich anschließende upākarmapaddhati im Verz. der Berl. S. II. pag. 315.

**) Gebrüder Grimm, Deutsches Wörterbuch unter Buch: „So ging unsern Vorfahren, die ihre Schrift auf Stein und zum gewöhnlichen Gebrauch auf büchene Bretter ritzen, die Vorstellung des Eingeritzten über auf Buche, den Namen des Baumes, aus dessen Holz Bretter und Tafeln am leichtesten geschnitten werden konnten; noch im heutigen Buchstab weist Stab auf den Hölzernen dentlich hin: nicht anders bezeichneten auch codex und tabula sowohl das beschriebene Holz als hernach das Buch. — Das Wort meist im Plural, was auf die einzelnen Stäbe und Blätter, aus denen es besteht, hinweist.“ — Was hievon paßt auf kāṇḍa?

der brâhmana, nicht aber den brâhmanischen sūtra: und die Gleichheit des Namens mit diesen besagt gar nichts über ihr gegenseitiges inneres Verhältniß, kann vielmehr wohl eben nur mit einiger Sicherheit als Beweis für die gleiche Entstehungszeit beider innerlich völlig getrennter Werkarten (vergl. Acad. Vorles. p. 254) geltend gemacht werden. Die Erklärung des Wortes durch unser entsprechendes „Band“ ist bereits von mir selbst (Acad. Vorles. p. 14) als Möglichkeit hingestellt worden: doch habe ich bei der mir allerdings anklebenden Gewohnheit, eine Sache, über die ich selbst nicht entschieden bin, auch unentschieden hinzustellen, nicht durch Machtsprüche zu entscheiden, auch die metaphorische Erklärung „Leitfaden“ daneben gestellt. G.'s Nachweis, daß Pāṇini das Wort sūtra wirklich nur als Name für „a whole collection of rules“ und nicht als Name für eine einzelne Regel verwendet, verträgt sich mit dieser Bedeutung „Leitfaden“ sehr wohl, und bedingt durchaus nicht unmittelbar die von „volumen, Band“, würde aber auch im Uebrigen für die Ursprünglichkeit dieser letzteren Bedeutung nur unter der von G. gemachten Voraussetzung entscheidend sein, daß es wirklich keine höhere, d. i. in diesem Falle doch wohl nur ältere, Auktorität für den Gebrauch des Wortes giebt. Diese Voraussetzung ist indeß eine *petitio principii*: denn der Nachweis, daß Pāṇini diese hohe Stellung einnimmt, ist nach meiner Ansicht in keiner Weise gelungen, wie wir im Verlauf sehen werden. Es stehen daher die drei Stellen aus dem letzten Buche des Çatapatha Brâhmana (14, 5, 4, 10. 6, 10, 6. 7, 3, 11., letztere beiden Stellen aus dem Yājñavalkya kâṇḍa), welche das Wort sūtra erwähnen, einstweilen die eine noch immer als älter, die andern beiden (aus dem Yājña-

valkiya kâṇḍa) als gleichberechtigt (tulyakāla) neben Pāṇini da. An diesen mit einander identischen Stellen (die erste und dritte sind allerdings nur zwei Recensionen derselben Legende) erscheint das Wort im Plural: und mag man nun geneigt sein, die Auffassung der Commentare (s. Acad. Vorles. p. 123), daß darunter gewisse sentenziöse Stellen der brāhmaṇa zu verstehen sind, mit mir für bedenklich (ticklish, wie G. sagen würde) zu halten, resp. die Beziehung auf rituelle Vorschriften, auf welche als ein vereinigendes Band, als Leitfaden, das ganze Gewebe des Opfers ebenso zurückgeht, wie in demselben Buche (14, 6, 7, 2 ff.) die einzelnen Theile des Weltalls als durch ein gemeinsames sūtram, Band, zusammengehalten bezeichnet werden, vorzuziehen oder nicht, — keinesfalls wird man im Stande sein, unter sūtrāṇi daselbst „Bände, volumina“ zu verstehen. Man müßte denn annehmen wollen, daß nur die „collections of rules“ schriftlich abgefaßt wurden, während alle die übrigen Gegenstände des vedischen Studiums, die daselbst aufgezählt werden — die Stelle lautet: *ṛigvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgīrasa itihāsaḥ purāṇaṃ vidyā upanishadaḥ ślokaḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāni* — dieses Vorzuges nicht genossen. Eine so prägnante Beschränkung der Schrift gerade auf solche Dokumente der Literatur, bei denen es wegen ihrer „peculiar enigmatic form“ nach G.'s eigener Angabe am wenigsten nöthig war „to suit the convenience of a memory the capacities of which must have been extraordinary“ p. 25, wäre in der That höchst sonderbar. — Von den buddhistischen sūtra übrigens wissen wir mit Bestimmtheit, daß sie bestanden, ehe sie schriftlich aufzeichnet wurden: Piyadasi in seinem Sendschreiben an das Concil von Māgadhā erwähnt ausdrücklich das moneya-

sûte, mauneyasûtram, während, wie bereits oben (p. 20) erwähnt, nach der bestimmten Angabe des Mahāvāṇso die schriftliche Abfassung der heiligen Texte, wie sie auf diesem Concil festgestellt wurden, in Ceylon erst c. 165 Jahre später stattfand: die Worte (Mahāv. Cap. 33 p. 207) lauten: piṭakattayapāliṃ ca tassā aṭṭhakathā ca taṃ | mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhu mahāmati || hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā | ciratṭhitatthaṃ dhammassa pottha-kesu likhāpayuṃ || den Text des piṭakatraya *) und die arthakathā dazu | mündlich nur hatten hergebracht die früheren bhikshu, großgeistig || Mangel sehend an Eifrigen nunmehr die bhikshu ein'gend sich | zu langem Bestehn der Lehre in Büchern ließen schreiben ihn ||

Was das Wort *grantha* bei Pāṇini betrifft, in dessen Bedeutung „written work“ G. mit mir übereinstimmt, während er es tadelt, theils daß ich gleichzeitig auch die abweichende Ansicht Bōthlingk-Roth's anführe, theils daß ich jene Bedeutung nur auf die Etymologie des Wortes gründe, durch welche sich ebenso gut auch die andere Auffassung rechtfertigen lasse, so sehe ich doch nicht, daß er einen andern Beweis dafür beigebracht hätte: denn die Stelle aus dem *Çāntiparvan* des *Mahābhārata* v. 11339 — 42, in der es heißt: *bhāraṃ sa vā hāte tasya granthasyā'rthaṃ na veti yaḥ*, wo *grantha* jedenfalls „refers to the material bulk of the book“, ist nach G.'s eigener Angabe „posterior to Pāṇini“, beweist somit für Pāṇini gar nichts, und würde ferner nur dann Ansprüche haben, doch noch zu der „early

*) Die älteste inschriftliche Erwähnung dieses Ausdruckes finde ich in dem *tipiṭakopādhyāya* im *Journal Bombay Branch R. As. Soc.* 5, 14 (Stevenson zieht ti zum Vorhergehenden und übersetzt *piṭaka* durch: *compassionate*).

literature“ zu gehören, wenn man Pāṇini selbst so hoch hinaufsetzt, als G. es thut. — Wenn ich nicht umhin kann, meine Vermuthung (in diesen Studien 1, 155), daß unter dem *çikukrandiyo granthaḥ* P. 4, 3, 88 ebenso ein episches Werk zu verstehen sei, wie unter den zugleich damit genannten beiden andern Werken: *yamasabdhyaḥ*, *indrajananīyaḥ*, und den vom *vārttika* zugefügten: *rākṣho'suram* und: *daivāsuraḥ*, dem Hohne G.'s, p. 28, preiszugeben, so scheint mir doch andererseits „a kind of nursery book for naughty babies“ zu dem vorbuddhistischen Zeitalter Pāṇini's auch nicht besonders zu passen. Wilson's Erklärung: „a work treating of infantine or juvenile grievances“, die ich übrigens gleichzeitig mit meiner Vermuthung dem Leser vorgeführt habe (allerdings mit dem Zeichen des Zweifels!? versehen), um ihn in den Stand zu setzen, seinerseits selbst zu urtheilen, würde eher auf Kinderkrankheiten hinführen, auf die *bālagrāha* etwa, von denen *Pāraskara* 1, 16 handelt.

Was die Authentität der vorliegenden 3996 *sūtra* des Pāṇini betrifft, von denen G. nur drei oder vier als nicht genuin ausnimmt, so wird es einstweilen wohl noch dabei bleiben müssen, „daß unter dem Viertel sämtlicher *sūtra* welches von Patañjali in seinem *Mahābhāṣya* gar nicht erklärt wird, recht gut sich manche befinden mögen, die er wirklich nicht in Pāṇini vorfand — eine Sache, die jedenfalls näher untersucht zu werden verdient“ (s. diese Studien 1, 142). Denn wenn wir auch nunmehr bereits aus Aufrecht's *Catal. Cod. Man. S. Bibl. Bodley.* p. 160 (1859) über das Wesen des *Mahābhāṣya* wie folgt unterrichtet sind: „Quae Pāṇinis regulae ipsi omni dubitatione vacare visae sunt praetereuntur. Neque tamen propter hoc silentium regula quaequam, nisi gravissimae accedant causae, a

Pāṇini auctore abjudicanda est. Primum enim multae regulae suo loco omissae in aliis grammaticae partibus laudantur, tum quae explicantur sine illis saepe intelligi non possunt“, so ist doch jedenfalls trotz G.'s Widerspruch auf p. 119, 121, die Existenz der übergangenen Regeln, resp. ihr Wortlaut zum Mindesten nicht ebenso beglaubigt, wie die der nicht übergangenen: so lange uns daher nur die in der Calc. Ausgabe enthaltenen Angaben vorliegen, daß die und die Regeln im bhāṣhya nicht erklärt seien, so lange nicht für eine jede derselben entweder eine anderweitige Erwähnung im bhāṣhya oder die nothwendige Zugehörigkeit zu Pāṇini nachgewiesen ist, so lange mit einem Wort die Sache nicht in jedem einzelnen Falle näher untersucht ist, besteht, um mit G.'s eigenen Worten bei einer ähnlichen Gelegenheit zu reden (p. 131) „a prima facie doubt“ gegen Patañjali's Bekanntschaft mit ihnen fort. Wenn G. bei den übrigen Schriften, die er dem Pāṇini zuschreibt, dem dhātupāṭha, gaṇapāṭha, den unādisūtra direkt annimmt, daß ihre jetzige Gestalt von der ursprünglichen sehr verschieden, daß nur ihr groundwork „the work of Pāṇini“ sei, p. 183, so sehe ich bei aller Anerkennung der innern Verschiedenheit denn doch nicht ein, womit er es erhärten will, daß nur allein das grammatische Werk des Pāṇini den Einflüssen der Zeit gar nicht ausgesetzt gewesen sei. Jedenfalls steht das Princip, welches G. bei Gelegenheit der unādisūtra in Anwendung bringt (p. 161), daß nur diejenigen sūtra zur Bestimmung der ursprünglichen Abfassungszeit verwendbar sind, bei denen man im Stande ist „to show cause, why they should not be ranked amongst the additions of later times“ in direktem Widerspruch zu dem hier in Bezug auf die von Patañjali nicht erklärten, resp. nicht er-

wähnten sūtra beobachteten Verfahren, welches dieselben alle, trotz dessen, ohne weitere Untersuchung dem Pāṇini unbedingt zuspricht. Ich meinerseits halte es eben nach wie vor für unbedingt nothwendig, einstweilen, bis die Sache eben näher untersucht ist, bei Benutzung jedes sūtram, welches bhāshya na vyākhyātam ist, dies stets anzumerken, damit man die Möglichkeit, daß dasselbe schliesslich doch vielleicht sich als unächt ergibt, nie außer Acht lasse. Als Beispiele solcher sūtra, die bh. na vy. und die mir einstweilen ihres Inhaltes wegen als verdächtig erscheinen, — ob sie das bhāshya irgendwo citirt, kann ich freilich nicht wissen: nothwendig sind sie aber jedenfalls nicht — führe ich zunächst zwei an: 6, 2, 100 wegen gaṇḍapura, als Name einer nicht zu den Prāñcas gehörigen Stadt *), und: 6, 3, 54 wegen paddhati. Wenn kâstira 6, 1, 155 wirklich auf kastira, d. i. κασιτερος, zurückgeht, müßte es, sollte man meinen, auch G. lieb sein, darauf hinweisen zu können, daß dies sūtram „bh. na vy.“ ist.

Die Beziehung des Wortes varṇa „Farbe“ auf gemalte Schrift im Allgemeinen würde nahe genug liegen, während die prägnante Beschränkung auf die einzelnen Theile derselben schon bei Weitem ferner liegt. Und zwar macht gerade der Umstand, daß das Wort nicht für Consonantencomplexe oder einfache mit vokalischem Beisatz versehenen Consonanten, sondern nur für Vokale oder vokallose Consonanten als solche verwendet wird, die Be-

*) Aehnlich wird im Pañcatantra p. 234, 5 Pātāliputra zu dem dākṣhiṇātya janapada gerechnet (die Hamburger Mss., s. Benfey 2, 28, haben Mahārōpya). In dem dākṣhiṇātyapāṭha, welchen Schlegel in einem Comm. als das Capitel: tam tu Rāmāḥ 2, 101 (78 Seramp.) nicht enthaltend citirt gefunden hat, erkennt Gorresio die Gaudā-Recension des Rāmāyaṇa, in welcher jenes Capitel in der That fehle. — gaṇḍika als Ableitung von gaṇḍa, aber nicht als Landesname, findet sich P. 4, 4, 103 (bh. na vy.)

ziehung des Wortes auf gemalte Schrift bedenklich, führt vielmehr unmittelbar darauf hin, daß damit das Wesen des Lautes*) als solchen, nicht dessen schriftliche Bezeichnung im Auge gehabt ist, da es bei der letzteren Bedeutung ja ganz unbedenklich gewesen wäre, das Wort auch für Consonanten-Gruppen und ganze Silben oder Wörter zu verwenden. Es war dieser Umstand, den G. mit großer Ausführlichkeit p. 36 ff. aus Pāṇini und dem Mahābhāṣya darthet**), übrigens bereits aus Regeln wie Vāj. Prāt. 1, 35 „antyād varṇāt pūrva upadhā“, so wie aus der ganzen Form des varṇasamāmnāya im Vāj. Pr. 8, 15 „kīti, kīti***)“ etc. zur Genüge ersichtlich. Meine Annahme nun in diesen Studien 4, 109: „der Name „varṇa“ ist wohl von der „Färbung“ Specialisirung des Lautes zu verstehen, vgl. rakta, das im Rikpr. im Sinne von „nasalirt“ verwendet wird. Mit Schrift hat er nichts zu thun“ ist eben durch die ganze Verwendung des Wortes in den Prātiçākhyā indicirt. So heißt es

*) Wenn sich das Wort: Buchstabe hie und da bei mir für varṇa gebraucht findet, an Stellen, wo es sich nach meiner Ansicht nur um den Laut handelt, so ist dies rein eine Schuld der Angewöhnung an jenen allerdings nur auf Schrift passenden Ausdruck, für den eben ein völlig adäquater und zugleich den Gedanken an Schrift ausschließender uns eigentlich fehlt, denn „Laut“ ist doch etwas zu allgemeiner Art.

**) Daß die Aufführung einzelner Laute, Lautgruppen oder ganzer Wörter durch kārā (vgl. außer vashaṭkārā noch ayāṭkārā Çatap. I, 7, 3, 12, hantakārā und svadhākārā 14, 8, 9, 1, das häufige svāhākārā und Sanskrit Wörterbuch s. v.) auf einem rein lautlichen Proceß beruht, ist allerdings ganz richtig: wie daraus aber folgern soll, daß die Beschränkung des gleichen Gebrauchs von varṇa auf Vokale oder vokallöse Consonanten schriftliche Beziehung voraussetze, resp. beweise, daß varṇa nur ein geschriebenes Zeichen bedeuten könne, verstehe ich nicht: mit varṇa wird eben nur eine konkrete Specialisirung der Stimme bezeichnet, während kārā ganz wie die in gleicher Weise verwendeten Wörter karaṇa, çabda in völlig allgemeiner Weise zur Bezeichnung jedes beliebigen Lautes oder Tones gebraucht wird.

***) Ich verdanke, um dies bereits hier zu bemerken, Herrn Dr. Bühler die hübsche Bemerkung, daß das so als Fulcrum der Aussprache verwendete iti wohl als die organische Form des Pāṇinischen Namens für anubandha: it anzusehen ist.

z. B. im Taitt. Pr. 2, 11: „varṇapriktaḥ śabda vāca utpattiḥ“ der mit Farbe (mit Färbung, Lautirung) vermischte Ton ist der Ursprung der Stimme“: oder im Rik. Pr. 13, 5 „vā-yuḥ — varṇibhavan — ekaḥ ṣrutīḥ samâpnoti bahvīḥ“ der eine Hauch zu Lauten werdend (wörtlich: zu Farbe werdend, sich färbend) erlangt vielfache Klänge“, vgl. diese Studien 4, 100—102. 105—107. Insbesondere ist es das Wort sa varṇa gleichgefärbt, gleichlautig, welches unmöglich auf Schrift zurückgeführt werden kann, vgl. dessen Erklärung im Vâj. Prât. 1, 43, wonach Stelle, Bildungsweise und Mundbewegung es sind, durch deren Gemeinsamkeit die Gleichheit des varṇa, der Tonfärbung, bedingt wird: auch bei ekavarṇau ibid. 4, 145 ist die Erklärung Ūvata's: „ekaṣrutibhūtau, zu einem Laut geworden“ wohl die einzig mögliche und nicht entfernt an Schriftzeichen zu denken! ebenso bei varṇâpatti ib. 4, 146. Die auch uns ganz geläufige Metapher, von Färbung des Tones zu sprechen, ist durch Wörter wie rakta, rāga, raṅga, alle prägnant im Sinne von: Nasalirung gebraucht, während sie eigentlich: Röthung, Färbung bedeuten, für die Prâtiśâkhyâ etc. zur Genüge gesichert. So heißt es auch noch bei Nâgeṣa, dessen Auktorität G. ja so hoch hält *) (in Ballantyne's Mahâbhâshya pag. 10, vgl. Müller in der Z. der D. M. G. 7, 170): „mama tu yathâ paṭe nânâraṇjakadravyâbhitânânâvarṇoparâgaḥ krameṇa tathaika-sminn eva tasminn uccâraṇakrameṇa kramavân eva tattad-varṇasvarûpânurâgaḥ: but, in my opinion, as there becomes gradually, in a web, a tincture of various hues deposited by various dye-stuffs, so in that („disclosure“ i. e.

*) Da er ihn trotz der beiden grammatischen Fehler, die ihm Ballantyne p. 303. 380 nachweist, zu den „best Hindu grammarians“ rechnet (p. 219).

sphoṭa) which is perfectly single by the course of utterance does there take place a quite gradual tincture in the shape of each letter.“ — Die älteste Stelle, wo ich bis jetzt das Wort *varṇa* in der Bedeutung: Laut, Einzellaut gefunden habe, ist die im Aitar. Brāhm. 5, 32 „tebhyo 'bhī-taptebhyas trayo varṇā ajāyantā 'kāra ukāra makāra iti, tān ekadhā samabharat, tad etad o3m iti“ | Das Çaṅkhāyana Br. hat an der entsprechenden Stelle nichts davon, vgl. diese Studien 2, 304, erwähnt indessen das Wort ein andermal 26, 5 und zwar wird die betreffende Erwähnung daselbst an den Namen eines alten Lehrers Jātūkarnya geknüpft *). Ausserdem finde ich es auch noch im Ācvalāy. çr. s. 10, 4: „yathā hi parimitā varṇā aparimitām vāco gatim āpnuvanti**) | gleichwie die in der Zahl beschränkten Laute das ganze unbeschränkte Gebiet der Sprache umfassen“.

*) Es heisst daselbst (vgl. diese Studien 1, 214. 215): Alikayu Vācas-pata, der bei dem satram der Naimishiyās die Stelle des brahman bekleidete, wufste auf die Fragen des Daivodāsi Pratardana, wie sich ein Priester zu verhalten habe, wenn er selbst oder ein Anderer merke, daß bei der Recitation etwas zu viel geschehen sei, nicht zu antworten: er wandte sich daher um Belehrung an: „pūrvashām ācāryam sthaviṛam Jātūkarnyam, den Lehrer der Früheren, den alten J.“ mit der Anfrage, ob man in einem solchen Falle das ganze çastram, anuvacanam, nigada, yājyā oder was sonst es sei, wiederholen solle. Jātūkarnya erwiderte, daß man nur soviel zu wiederholen habe, als zuviel recitiert worden war, sei es eine pīc, ein ardharca, ein pāda, ein padam oder varṇa. — Kaushitaki erklärt sich hierauf gegen jede dgl. Wiederholung, da Alles, was die hotar beim Opfer unabsichtlich zu viel thun, vom Feuer, dem göttlichen hotar, gesühnt werde, wofür er sich auf den Vers Rik. 9, 2, 5 beruft.

**) Von Interesse ist die ähnliche Stelle im Pañcav. Br. 20, 14, 2. 8: prajāpatir vā idam eka āsit, tasya vāg eva svam āsid, vāg dvitīyā | sa aikshate: 'mām eva vācam visrijā, iyaṃ vā idam sarvam vibhavanty eshyati | sa vācam vyasrijata, se'dam sarvam vibhavanty ait | — | tasyā eti tṛtīyam achinat | — | keti tṛtīyam achinat | — | ho iti tṛtīyam ūrdhvam udāsyat | — | eshā vāva pratyaksham vāg yaj jihvā, greṇaitad vāco vadati yad eti, madhyenaitad vāco vadati yat keti, sarvayaitad vāco raso 'dhy ūrdhva udvadati yad dho iti | In a-ka-ho liegt wohl eine ähnliche Reihenfolge der Laute, wie in Vāj. Prāt. VIII vor? Das o von ho freilich macht Schwierigkeit. Sāyapa's Erklärung zu 4: „yad etāni rūpāṇy anvaham nyajyante, mukhata eva tad vācam visrijante, mukhato yajniyam karma | prajāpatir vā

Die Erklärung des Gebranches der Wörter *ūrdhva* „aufwärts“, *udaya* „in die Höhe gehend“ im Sinne von „hinten, folgend“ aus dem Formate der indischen Manuscripte (p. 44), bei denen das erste Blatt stets das unterste, das letzte das oberste ist, möchte bei aller Ingeniosität des Einfalls denn doch etwas zu weit hergeholt sein, um ihrerseits wieder umgekehrt als Beweis für die Existenz der letzteren gelten zu können!! Entfernungen sind relative Begriffe: *anta* z. B. vereinigt im Sanskrit die Begriffe Nähe und Ferne, während wir unser Ende nur in dem letzteren Sinne, als Schluss, verwenden: ebenso bedeutet *uttama* im Sanskrit sowohl „höchst“ als „äußerst, letzt“, das damit identische lat. *ultimus* hat nur diese letztere Bedeutung, welche auf das „Format der indischen Manuscripte“ zurückzuführen in diesem Falle, ebenso wie in dem von *uttaram* „Antwort“, denn doch vermuthlich auch für G. etwas Bedenkliches haben möchte. — Dafs übrigens *udaya* im Sinne von „after, following“ nie gebraucht werde „except of passages in books“ ist durchaus unrichtig: ganz

idam ekākṣarāṃ vācam satim tredhā vyakarot“ giebt uns den Schlüssel dazu: er sagt nämlich: „*etāny a-ka-ho iti triṇy akṣhararūpāni trirātrakratau auvaḥam pratidinam nyajyante viśeṣeṇā*“ *”jyastotreshu prakshipyante, aṅgaṭikṣhepaṇayoḥ dhātuh | ājyastotreshu katham vikṣhepa iti cet, ucyate, prathame hany agna āyāhi vitaya ity ādāv akārah paṭhitaḥ, dvitiye hany kayā te agne āṅgira iti (kaṣabda) ādau paṭhitaḥ, tṛtiye hany hotā devo amartya iti hoṣabda ādau paṭhitaḥ | yad yasmād evam, tasmāt mukhata eva ājyastotrarūpe yajnuṣya mukhabhāga eva vācam akṣharatrayarūpām vispijanti viśeṣeṇa sampādāyanti |* Danach scheint man somit absichtlich die *ājyastotra* der drei Tage dieses Opfers mit: a, k, h anfangen zu haben, um dadurch symbolisch die Besitznahme der ganzen Sprache anzudeuten. Wenn nun dieses Opfer prägnant den Namen *Gargatrirātra* führt, werden wir hierdurch etwa auf das Geschlecht der *Garga* als Urheber jenes Alphabetes zurückgeführt?? — Obige Stelle aus *Sāyana's Tāṇḍyabhāṣya* ist einer Handschrift der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris (D. 143 A) entlehnt, deren Benutzung hier in Berlin mir im Sommer 1860 durch die Liberalität der Verwaltung der Bibl. Imp. gestattet war, wofür ich den Herren Taschereau und Reinaud meinen ergebensten Dank hiermit abzustatten mich gedrungen fühle.

im Gegentheil ist der fast ausschließliche Gebrauch des Wortes in den Prâtiçākhyā auf das Zusammentreffen zweier Laute oder zweier Accente beschränkt, und nur in verhältnißmäßig sehr wenigen Stellen wird es von dem Folgen eines Wortes hinter einem andern gebraucht. Die einzige Stelle übrigens, die G. für den betreffenden Gebrauch von udaya aus Pāṇini citirt 8, 4, 67 (bh. na vy.), erweist sich eben dadurch direkt als ein aus den Prâtiçākhyā entlehntes Citat, wie denn auch das Schol. der Calc. Ed. wegen desselben direkt auf sie hinweist: von den im sūtra selbst als Auktorität für die betreffende Regel citirten drei Lehrern: Gārgya, Kāçyapa, Gālava, haben die beiden Ersten Namen, welche den Prâtiçākhyā geläufig sind: Gālava ist von Yāska gekannt. — *adhika* „above“ hat Vāj. Prât. 1, 33 keineswegs die Bedeutung „after“, wie G. p. 45 not. angiebt, sondern „samāmnâyādhika“ bedeutet: „überschüssig über den samāmnāya, noch zu demselben hinzuzufügen“. Dagegen hätte als entsprechend der Gebrauch von *agrima*, *agre*, *agretana* „an der Spitze, vorn“ im Sinne von „hinten, folgend“ angeführt werden sollen: ebenso das bereits vorhin (p. 33) erwähnte *uttama* „höchst“ in der Bedeutung von „äußerst, letzt“, resp. das nur diesen letzteren Sinn habende lat. *ultimus*, und das dazu gehörige *ulterior*!

Die Forderung, welche G. p. 54 n. aufstellt, daß die *saṁdhi*-Regeln durchweg auch auf die *Composita*, deren erstes Glied ein *anubandha* ist, Anwendung finden sollen, ist theoretisch in soweit begründet, als sich keine bestimmte Regel Pāṇini's zu Gunsten ihrer Ausnahme zu finden scheint: praktisch aber ist dies völlig unthunlich, da hierdurch die Gestalt derselben sehr wesentlich beeinträchtigt, ihre Be-

deutung somit sehr undeutlich werden würde. Es mag sein, daß in allen solchen Fällen der virâma verwendet werden sollte, aber der Usus der Handschriften ist entschieden dagegen. Auf völlig gleicher Stufe mit unâdayas stehen z. B. aṇāṇau P. 4, 3, 33. 93, aṇiṇos 4, 1, 78, asanta 6, 4, 14, çarpāre 8, 3, 35, alpâctaram 2, 2, 34 (bei G. selbst p. 213 ohne virâma), kṇiti 6, 4, 98, kkṇiti 1, 1, 5 (wo das erste k allerdings aus g entstanden ist, das zweite k aber sich gar nicht um das folgende ñ kümmert) und unzählige andere Fälle, vgl. jaçtva, jaçbhâva in den Comm. Ganz dasselbe gilt von den Verbalwurzeln, die auch als erstes Glied eines Compositums sich den saṃdhi-Regeln nicht zu fügen brauchen, vgl. rudhâdibhyaḥ 3, 1, 78, wovon raudhâdika 8, 2, 56 Schol., tanâdi III, 1, 79, ohne daß mir wenigstens eine bestimmte Regel zu Gunsten ihrer Ausnahme bekannt wäre.

Von großem Interesse ist (p. 49) in der ausführlichen Untersuchung über svaritet der Nachweis aus dem vârtika zu P. 1, 3, 11 und aus Patañjali, daß man damals die Buchstaben als Zahlwerthe verwendete: „yâvatitho 'l anubadhyate, tâvato yogân adhikâro 'nuvartate“, und zwar, wie aus dem al und Kaiyaṭa's Beispiel: $i = 2$ zu folgern, wohl in der Reihenfolge der çivasûtra. Der Nachweis indes, daß zu Pāṇini's Zeit bereits dergleichen Zahlzeichen neben andern Marken zur Kennzeichnung der Kûhe an den Ohren im Gebrauch waren P. 6, 3, 115 (bh. na vy.), unterliegt noch dem Bedenken, daß man genöthigt sein würde, asṭakārṇa und pañcakārṇa daselbst anders zu fassen als dviguṇākārṇa, triguṇākārṇa des Schol., bei welchen beiden Wörtern durch das °guṇa bedingt ist, daß es sich dabei nur um zweimaligen, dreimaligen Einschnitt oder Brandmal als lakṣhaṇa, Marke, handelt. Gilt

aber diese Erklärung, die der Schol. für dvi, tri giebt, ebenso auch für ashta und pañca, so würde asṭakārṇa nicht wie bei Böhlingk-Roth es fragend heißt: „dem zum Abzeichen eine Acht ins Ohr gebrannt ist (?)“, sondern (wie ibid. bei triṇṇākārṇa) „dessen Ohren acht Einschnitte haben“ bedeuten. Die grihyasūtra erwähnen keine Zahlen hiebei. Bei Gobhila 3, 6, 5 heißt es nur im Allgemeinen, daß der Hausherr mit einem Messer von Udumbaraholz je an einem Paar neugeborner Kälber lakṣaṇam karoti (pumsa evāgre 'tha striyāḥ): ebenso Ṣaṅkhāy. g. 3, 10 aṅkalakṣaṇāni kārayet: nach dem Schol. ibid. sind diese aṅka (uncus) in Gestalt von Sicheln u. dgl. (dātrādyākārāḥ) mit glühendem Eisen auf Schenkel oder Ohr der Kühe anzubringen.

Was die bei der Erklärung des Wortes lopa von wrz. lup „to cut off“ gemachte Annahme betrifft, daß es nicht möglich sei „to cut off any but a visible thing“, so ist dieselbe, etymologisch betrachtet, richtig. Es bleiben nur eben die Wurzeln, und gar die Derivate daraus, nicht bei der etymologisch ersten Bedeutung stehen. Trotz seines Zusammenhanges mit rumpere, raupjan, raufen, rupfen bedeutet wrz. lup schließlich auch bloß: weglassen, auslassen, und wenn auch „to cut“: schneiden bedeutet, so sagt man doch gerade auch „to cut off a vowel“ einen Vokal verschlucken, in der Aussprache weglassen, ohne daß man dabei gerade an das in Schrift oder Druck sichtbare Vokalzeichen denkt. Die sinnliche Bedeutung geht in die metaphorische über. So bedeutet denn auch lopa in der ältesten Stelle, wo ich das Wort bis jetzt kenne, Ṣaṅkh. Brāhm. 26, 4 einfach nur „Weglassung, Auslassung“, und zwar wird sein Gebrauch daselbst bereits auf Ṣvetaketu

zurückgeführt: *yady atikrântam ulbaṇaṃ sadasyo bodhayeta kṛitasyâ 'nāvṛittir iti ha smâhâ "ruṇir, guṇalopa"*) *iti Çvetaketus, tasmân nâ 'tikrântam ulbaṇaṃ sadasyo bodhayete 'ti ha smâha Paṅgyaḥ* | Auch das in dem Wortspiele *alopâṅgaḥ* (Colebrooke: perfect in his person) *Ait. Br. 8, 22* vorliegende *alopa* „ganz, unversehrt“ braucht nicht nothwendig auf sichtbare Mängel beschränkt zu werden, wenn es auch in diesem Compositum, in Verbindung mit *anga*, allerdings eine dergl. Bedeutung hat. *arthalopa Kâty. 4, 3, 22* bedeutet nur „Fehlen eines Zweckes“: *ibid. 19, 7, 6 antye 'kshare svaraprabhṛiti prapave lopaḥ* „wenn om folgt, wird von der letzten Silbe der letzte Vokal nebst dem etwa noch folgenden Consonanten weggelassen“. Vgl. *Nir. 2, 1*. — Ebenso wenig kann ich die prägnante Beziehung des Wortes *adarçanam* auf sichtbare Schrift, resp. zugeben, daß dieser Ausdruck, der im *Väj. Prât. 1, 141* und bei *Pāṇini 1, 1, 60* zur Erklärung von *lopa* (als: *varṇasyâ 'darçanam*) verwendet wird, die Existenz von Schrift unbedingt voraussetze. Wir finden ihn nämlich in einer Stelle des *Ṛik Pr.* wieder, wo der Gedanke an Schrift geradezu ausgeschlossen ist. In dem nur von Fehlern der Aussprache handelnden *Cap. xiv* lesen wir *v. 26* (Regnier pag. 48): „*vivṛittishu pratyayâder adarçanam yathâ yâ aichaḥ ca ya auçijaḥ ca* | (fehlerhaft ist) bei Hiatusfällen das Nichterscheinen des Anfangs des folgenden Anlautes, z. B. bei *yâ aichaḥ* und *ya auçijaḥ*“ d. i. die Auslassung (*lopaḥ* Schol.) des Anfangstheiles der Diphthonge *ai, au*, so daß man nur *yâ ichaḥ, ya uçijaḥ* spricht. Hier wird

*) Ist als Locativ zu fassen, wie sich aus der entsprechenden Stelle des *Çāṅkhāy. çr. 3, 20, 16* „*kṛitasyâ 'nāvṛittir guṇalope saṃnipâtapradhānatvât*“ ergibt.

also der Ausfall eines Lauttheiles ausdrücklich als ein *adarṇanam* Nicht-sichtbar-sein in der Aussprache bezeichnet.

Dafs das Wort *ṛishi*, Seher, oder die wrz. *ḍriç* „sehen“, wenn vom Erschauen vedischer Lieder oder Ceremonieen gebraucht, als Beweis für schriftliche Texte, die dem Seher vor Augen schwebten, zu gelten hat, wie G. will (p. 64 ff.), wird mit Staunen vernommen werden, und steht überdem in direktem Widerspruch zu den von ihm selbst auf p. 145 ff. geltend gemachten Ansichten, wie wir im Verlauf sehen werden. — Wir erhalten bei dieser Gelegenheit p. 67 not. auch ein Specimen von G.'s Anschauungen über Entstehung von Wurzeln: danach ist das anlautende *d* in den Wurzeln *ḍriç*, *ḍrih*, *ḍriph*, *ḍri* (resp. *ḍrita*), *dah*, *div* und *daç* „a prefix“! Diesen Erklärungen steht die von *vâgmin* aus *vâg* + *gmin*, adoptirt aus Pâṇini 5, 2, 124 (bh. na vy.), würdig zur Seite.

Hierauf folgt im dritten Abschnitt der preface p. 68 bis 80 zunächst eine Polemik gegen einige Willkürlichkeiten in Müller's *Hist. of Anc. S. Lit.*, gegen seine Bezeichnung nämlich der beiden ältesten vedischen Perioden durch die Namen: *chandas* und *mantra*, sowie gegen seine chronologische Vertheilung der vedischen Literatur über das Jahrtausend 1200—200 a. Chr. — Sodann werde ich wegen meiner Bedenken in Bezug auf Colebrooke's Angaben aus dem *vyotisham*, resp. deren Beweiskraft für das Zeitalter des Veda sehr hart angelassen. Von der gleichen Sünde Roth's (Einleitung zum Nir. p. XVIII) ist nichts zu G.'s Kenntniß gekommen: „no one indeed, to the best of my knowledge, has ever doubted the accuracy of Colebrooke's calculation, but Prof. Weber“ (p. 75). Die

Angabe Colebrooke's (misc. ess. 1, 109), daß zur Zeit, wo „this Hindu calendar was regulated“, die Solstitialpunkte auf die darin notirten nakshatra fielen, und daß dies faktisch im 14. Jahrh. a. Chr. der Fall gewesen sei, wird hierbei dahin gewendet (p. 74): „we have evidence from this passage of the Jyotisha that an arrangement of Vaidic hymns must have been completed in the 14th century before Christ“: in der That aber folgt aus jenen Angaben des jyotisham weiter gar nichts, als daß dies Werkchen zu einer Zeit abgefaßt ward, wo noch die alte mit kritrikâ beginnende Ordnung der nakshatra — deren Festsetzung [regulation] ihrerseits allerdings so hoch hinaufgeht, nach Biot sogar noch 1000 Jahre höher, wie Colebrooke angiebt — bestand: oder mit andern Worten, da die neue mit âçvinî beginnende Ordnung erst um 500 p. Chr. bei Varâhamihira nachweisbar ist, daß das jyotisham unbedingt vor dieser Zeit abgefaßt sein muß*). Colebrooke's Annahme: „that the Vedas were not arranged in their present form earlier than the fourteenth century before the Christian era“ (misc. ess. 1, 201) ist eben gar nicht auf „this passage of the Jyotisha“ begründet, sondern auf eine Stelle des Taitt. Yajurveda, in der die Monatsnamen aufgezählt werden, im Verein mit einer Stelle des Varâhamihira Brîh. S. 3, 1, welche die Angabe des jyotisham bereits enthielt, und mit einer andern des Parâçara über die Jahreszeitenanfänge, beigebracht von Davis (As. Res. 2, 268) und Jones (ib. 2, 391 ff.), und nach Davis (As. Res. 5, 288) auf 1391 a. Chr. zurückführend. Ich glaube hie-

*) Denn wenn auch Varâhamihira selbst die Angabe ebenso gut mittheilt, so führt er sie doch eben als der Vergangenheit, den pûrvaçâstra, angehörig an, während sie für das jyotisham die gültige Norm ist.

für, resp. bezugs der Gründe, aus denen ich die nakshatra für kein ursprünglich indisches Gut halte, in Folge wovon das astronomische Datum ihrer Reihenfolge für Indien, resp. den Veda keine chronologische Beweiskraft haben würde, auf meine specielle Behandlung dieser Frage in meiner Abhandlung: „die vedischen Nachrichten von den nakshatra“, deren erster Theil bereits erschienen ist (s. daselbst p. 316), verweisen zu dürfen. — Hierauf folgt eine Polemik gegen Müller's Theorie, daß jedes ganz in çloka geschriebene Werk als nachvedisch anzusehen sei, eine Theorie, die nach meiner Ansicht durchaus richtig ist. Ich sehe wenigstens kein Hinderniß, Caraka als Verf. vedischer Texte von Caraka als Verf. von çlokās (P. 4, 1, 107 Schol.) zu trennen. „The same author of course can not belong to two periods of literature“ (p. 79), aber derselbe Name beweist noch nicht: „the same author“. Nach Pāṇ. 4, 3, 107 heißen alle die, welche Carakeṇa proktam adhīyate, selbst wieder Carakās. Ja, vielleicht ist dieser Caraka des Pāṇini seinerseits nur eine Abstraktion aus carakās (vergl. Pāṇ. 5, 1, 11; Çatap. 14, 6, 3, 1), carakādhvaryavas, entstanden wie Bhṛigu, Aṅgiras, Atharvan u. dgl. Die Kāçikā zu 4, 3, 107 versteht möglicherweise unter den cārakāḥ çlokāḥ das medicinische Werk des Caraka, welches denn doch wohl auch G. selbst einer andern Literaperiode zuschreiben wird als der vedischen. Colebrooke's Angabe misc. ess. 1, 235 gegenüber, daß „Patanjali the supposed author of a celebrated treatise named Characa“ (!) sei, wird G. wenigstens zugeben müssen, daß dieser „Characa“ und der von Pāṇini genannte Lehrer dieses Namens nicht identisch sein können, trotz des gleichen Namens. Das Gleiche gilt von Tittiri, dem die Tradition den

ganzen schwarzen Yajus zuschreibt: hier hat sich auch G. selbst gemüsst gefunden (p. 243), die Taitt. Samhitâ von den andern Werken des Tittiri: Taitt. Brâhmaṇa, Taitt. Âraṇyaka und Taitt. sūtra abzutrennen, resp. dieselben verschiedenen „periods of literature“ zuzuweisen. Vielleicht ist unter den çlokâs des Tittiri bei Patañjali, resp. der Kâçikâ zu P. 4, 2, 66; 3, 102 ein Theil des Taitt. Âraṇyaka zu verstehen, welches ja in der That hie und da einen sehr wenig vedischen Charakter trägt. Wenn dem Kâtyâyana von Kaiyaṭa mehrere çloka, Namens bhrâja zugeschrieben werden*), wenn der ebenfalls einem Kâtyâyana zugewiesene karmapradîpa ganz in çloka verfaßt ist, und wenn endlich Nâgojibhaṭṭa (oder Nâgeça), ein Scholiast aus dem Ende des siebzehnten, resp. Anfang des achtzehnten Jahrhunderts**), dem saṃgraha, einem Werke des Vyâḍi, hunderttausend çloka zuschreibt***), so ist all dies zusammen auch nicht der allergeringste Gegenbeweis gegen Müller's Ansicht, welche u. A. auch durch die Evidenz sämtlicher „pariçishta“ getragen wird. Der karmapradîpa ist bekanntlich selbst ein solches pariçishtaṃ. Vermuthlich wird es mit den bhrâja genannten çloka des Kâtyâyana keine andere Bewandtnis haben. Und was die hunderttausend çloka des saṃgraha betrifft, an welche G. dem Nâgojibhaṭṭa zu Liebe steif und fest glaubt (er führt sie nicht blos einmal an), so bezweifle ich einfach, daß sie jemals existirt haben. Weder Patañjali noch Kaiyaṭa ha-

*) S. Ballantyne's Ausgabe des Mahâbhâshya p. 23. Vergl. auch Shadguruçishya's Angabe im Verz. der Berl. S. H. pag. 13.

**) Vgl. Aufrecht im Catalogus pag. 130 b. 178 a. Hall in der Vorrede zum Sâṅkhyapravacanasūtra pag. 32 n. 41.

***) Mahâbhâshya, ed. Ballantyne p. 43.

ben etwas von jener enormen Zahl *). Der Name *saṃgraha*, Zusammenfassung, weist eher auf ein kurzes Werk, selbst wenn er nicht strikt im Sinne von: compendium, sondern nur in dem Sinne von: Zusammenfassung des Zusammengehörigen zu verstehen sein sollte (s. im Verlauf das bei Gelegenheit der Stelle aus dem *vākyapāḍīyam* Bemerkte). Auch wird das Werk ausdrücklich als *saṃgrahasūtra* erwähnt, s. *sāṃgrahasūtrikaḥ* Schol. zu 4, 2, 60 und *ibid.* zu *vārtt.* 3: ein *sūtra* aber in 100,000 *çloka* ist eine *contradictio in adjecto*.

Nach diesen Präliminarien gelangen wir endlich im vierten Abschnitt der *preface* (p. 80—227) speciell zu der Untersuchung über das Zeitalter *Pāṇini*'s. — Zunächst wird die Legende des *Kathāsaritsāgara* aus dem zwölften Jahrhundert, welche von der Rivalität des *Pāṇini* mit *Kātyāyana* handelt, und dieselben, resp. ihren Lehrer *Varsha* zur Zeit des Königs *Nanda* (c. 350 a. Chr.) leben läßt, als eine völlig unlautere Quelle bezeichnet, ein Umstand, den ich selbst bereits zur Genüge betont hatte, der sich aber in dem Munde *G.*'s — welcher nicht nur auf die Angabe des zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts lebenden *Nāgeça* hin, theils, wie wir eben sahen, dem *Vyāḍi* ein Werk von 100,000 *çlokās* vindicirt, theils (s. p. 219) die Poste-

*) Der *saṃgraha* selbst wird nach *G.* p. 210 noch mehrmals von *Paṭanjali* genannt, so zu 4, 2, 60 v. 6 *sarvavedaḥ | sarvatantraḥ | savārttikaḥ | sasamgrahaḥ* | und zu 2, 3, 66 *çobhanā khalu Dākshāyaṇasya saṃgrahasya kṛtiḥ*. Vergl. noch *Ballantyne* p. 45: und *sasamgrahaṃ vyākaraṇam adhite* Schol. zu 6, 3, 79 (aus der *Kāçikā*). Im *gaṇa* „*kathā*“ zu 4, 4, 102 braucht *saṃgraha* durchaus nicht Name eines besonderen Werkes zu sein, sondern ist ganz allgemein zu fassen, wie die andern Wörter des *gaṇa*. Ganz dasselbe gilt vom *gaṇa* „*uktha*“ zu 4, 2, 60, wo der Schol. auch ausdrücklich als Beispiel eines *sūtrānta*-Wortes: *sāṃgrahasūtrika* anführt, ohne auf das aus dem *gaṇa* folgernde *sāṃgrahika* irgend dabei Rücksicht zu nehmen.

riorität der *phitsûtra* nach Pāṇini durch dessen Autorität zu stützen sucht, sondern auch auf die Angabe eines Scholiasten dieses Nāgeṣa wieder, der also noch später gelebt haben muß, dem Vyāḍi die Autorschaft einer *paribhāṣā*-Sammlung zuschreibt (p. 212) — eigen genug annimmt. — Es wird sodann das chronologische Verhältniß des *vārttika*-Verfassers Kātyāyana zu Pāṇini einer speciel-
 len Prüfung unterworfen (p. 89 ff.). Dieselbe beginnt mit einer ausführlichen Zergliederung der von dem Verf. des *mahābhāṣya* erwähnten grammatischen Vorarbeiten in Gestalt von *vārttika*'s, *kārikās* und *paribhāṣās* (bis p. 119). Darauf wird die Stellung des Kātyāyana zu Pāṇini als die eines feindseligen und oft unbilligen Kritikers bestimmt *), während Patañjali als Kritiker seiner beiden Vorgänger mehr geneigt sei, die Partei Pāṇini's zu ergreifen. Wenn nun von den 3992 oder 3993 Regeln des Pāṇini — nach Abrechnung nämlich der drei oder vier auch von G. für unächt gehaltenen — 1500 **) von Kātyāyana mit in summa mehr denn 4000 *vārttika*'s, die sich auf mindestens 10,000 specielle Fälle von „inaccuracies, omissions and mistakes“ erstrecken (p. 122), bedacht worden seien, so könne dieses mit dem Einflusse und dem Ruhme Pāṇini's ganz unverträgliche Verhältniß nur unter der Voraussetzung erklärt werden, daß Pāṇini und Kātyāyana zwei verschiedenen Perioden des indischen Alterthum's angehörten, getrennt durch einen so großen zeitlichen Zwischenraum, daß während desselben: 1) gramma-

*) Vgl. Śaṅkara's Comm. zur *Taitt. Sāph.* ed. Roer. vol. I p. 41. 42.

**) Also die Hälfte sämtlicher Regeln, die das *mahābhāṣya* überhaupt auführt.

tische Formen obsolet oder sogar inkorrekt werden, 2) Wörter ganz neue Bedeutungen annehmen, 3) Wörter und Wortbedeutungen veralten konnten, und 4) eine neue Literatur, von der Pāṇini noch nichts wufste, entstehen konnte: es werden darauf (bis p. 157) Beweise für die Differenz beider Autoren in diesen vier Punkten beigebracht. Ich kann vor Allem, um erst bei dem Allgemeinen stehen zu bleiben, die unbedingte Nothwendigkeit jener Voraussetzung G.'s in keiner Weise anerkennen. Die betreffenden Differenzen brauchen gar nicht chronologischer Art zu sein, können ebenso gut auch auf geographischem Grunde beruhen. Pāṇini als geborner Gandhāra gehörte dem äußersten Nordwesten, Kātyāyana dem Osten Indiens an (wie G. p. 217. 236 ausdrücklich anerkennt). Daß mannichfache Sprachdifferenzen in den verschiedenen Theilen des großen Landes bestanden, versteht sich theils von selbst, theils haben wir dafür außer den direkten Zeugnissen des Çatap.Brāhmaṇa (1, 7, 4, 8), Çāṅkhāyana Br.(7, 6), Yāska (Nir. 2, 2) und Patañjali *) auch das des Pāṇini selbst, der die Schulen der nördlichen und östlichen Grammatiker, wie den Sprachgebrauch der Bewohner des Nordens und Ostens mehrfach erwähnt. Pāṇini's Angaben würden somit durch die Ausstellungen Kātyāyana's, ob gleichzeitig oder nicht gleichzeitig, zum Theil gar nicht berührt **). Andere derselben sind nach G.'s eigener Dar-

*) S. Mahābhāṣya ed. Ballantyne p. 62, Müller in Z. d. D. M. G. 7, 374. — Eine interessante Angabe ist noch die auf p. 54 (Ball.) befindliche: priyataddhitā Dākṣhiṇātyāḥ: sie sagen „laukikavaidikayoḥ“ statt „lokavedayoḥ“, und p. 387: dakṣhiṇāpathe hi mahānti sarāṇsī sarasya ity ucyante. Vgl. auch noch Nir. 3, 5, 6, 9.

**) In einzelnen Fällen ist auch Kātyāyana selbst über dies Verhältniß ganz klar, und giebt ausdrücklich an, daß er den betreffenden sei es Zusatz oder

stellung geradezu ungerecht und unbegründet (p. 119. 120) und werden von Patañjali als solche scharf zurückgewiesen. Und wenn nun auch nach Abzug Alles dessen doch noch genug übrig bleibt, was mit Recht an Pāṇini's Fassung seiner Regeln auszusetzen war, so war denn doch trotz aller solcher Mängel sein Werk dennoch ein so großartiges und staunenswerthes, daß sich die dankbare Hochschätzung, die es fand, vollkommen erklären läßt, und daß die Kritik Kātyāyana's trotz aller Schärfe und Begründetheit im Einzelnen diesen Totaleindruck nicht zu verwischen, die Bedeutung des Ganzen herabzudrücken nicht im Stande sein konnte. Gerade der Umstand übrigens, daß Kātyāyana, um mit G.'s Worten zu reden, als ein so „ungenerous“ und „unfair antagonist“ gegen Pāṇini auftritt, könnte von psychologischem Standpunkte aus dafür geltend gemacht werden, daß er wirklich, wie die allerdings sehr späte Legende — die eben freilich auch nur ein Erklärungsversuch hierfür sein könnte! — es angiebt, ein gleichzeitiger Rival desselben war. Wenn Pāṇini's Werk zu Kātyāyana's Zeit bereits mehrere Jahrhunderte alt war, wie G. will, so ist in der That, zumal bei der Geneigtheit der Inder Alles, was ihnen durch Alter imponirt, für hoch und heilig zu halten, eine so bittere Kritik weit schwerer zu erklären, als bei der Annahme eines persönlichen Antagonismus. Mehr als eine demonstratio ad hominem liegt hier nahe genug. Mit wie zarter Höflichkeit z. B. behandelt G. die toten Paṇḍit's der Calc. Edit.

Ausnahme dem Sprachgebrauche „prācām“ entlehne, so z. B. im vārtt. 8 zu P. 7, 3, 45, wonach die Wachtel (ὄρνις) im Osten (prācām) vartakā, im Norden (udicām) vartikā hiefs (letzteres ist die Namensform im Rik, ebenso wie in den aṣvamedha-Sprüchen aller drei Yajus-Texte).

des Pāṇini, mit wie gehässiger und ungerechter Feindseligkeit dagegen die Bonner Ausgabe! — Gehen wir nunmehr zu den einzelnen Beweisen über, welche G. für jene seine vier Punkte anführt, so ist zunächst zu bemerken, daß dieselben nur bei den beiden ersten dieser Punkte von direkter Beweiskraft sein könnten, da es sich nur bei ihnen wirklich um faktische Differenzen zwischen Pāṇini und Kātyāyana handelt. Was nun hierbei in dieser Beziehung von G. beigebracht wird, ist theils sehr wenig, theils sehr irrelevant, theils kann es jedenfalls ebensogut auf örtliche, wie auf zeitliche Getrenntheit zurückgeführt werden. So thut es, was ad 1) die obsoleten oder inkorrekten Formen betrifft, einer etwaigen Gleichzeitigkeit beider Autoren gar keinen Eintrag, wenn der vārttika-Verfasser angiebt, daß die in Pāṇini 1, 2, 6 supponirte Perfektform *idhe* auf den Veda (chandas) zu beschränken sei, daß Pāṇini (7, 1, 26) das Neutrum *ekataram* (neben *ekatarat*) übersehen habe, und daß die nach 8, 4, 45 vor Nasalen beliebige Verwandlung einer finalen Tenuis in ihren entsprechenden Nasal in der *bhāṣā* nicht beliebig sondern nothwendig sei, falls der folgende Nasal einem Affix zugehöre. In letzterer Beziehung zumal ist unter den Grammatikern sowohl wie in der Sprache selbst keine Regel ganz unbedingt gültig. — Von ebenso geringer Tragweite sind die ad 2) angeführten Beispiele: *vishkira*, *vikira* bei Pāṇini 6, 1, 150 bloß: Vogel bedeutend, während es nach dem vārttika auch andere Bedeutungen hat: *āṇṇyā* bei Pāṇini 6, 1, 147 = *anītya* „selten“ *), nach dem vārttika = *adbhuta* „wunderbar“: und

*) eig. „wo man hin zu gehen hat“ um es sich an zu sehen, vergl. Catap. 11, 2, 7, 12 *mahānāgam ivā 'bhisamsāram didrikshitāraḥ* |

endlich bhakshya bei Pāṇini 7, 3, 69 = bhojya im Allgemeinen, während bei Kātyāyana nur = „eßbar“. — Zahlreicher sind die ad 3) beigebrachten Beispiele (p. 128) von Wörtern, die Pāṇini's Sprache eigenthümlich sind, und von denen G. deshalb annimmt, daß sie „have become antiquated in the classical literature“: da wäre denn doch erst nachzuweisen, daß sie in der vorklassischen Literatur sich wirklich vorfinden, was mir nur von „ho-trā in the sense of ṛitvij“ bekannt ist. Es sind eben fast alles Wörter, die in der Literatur weit weniger eine Stelle haben, als in dem gewöhnlichen Leben, aus welchem ja Pāṇini gerade eine so überaus reiche Fülle von Wörtern beibringt, die man vergebens in literarischen Dokumenten, welche keine Gelegenheit zu ihrer Verwendung bieten, suchen würde. Jedenfalls reicht auch hier die Annahme von theilweisen Provincialismen völlig aus, ohne daß wir genöthigt sind, zu einem Jahrhunderte langen Zwischenraum zwischen Pāṇini und „the classical literature“ (denn um Kātyāyana handelt es sich hierbei gar nicht) zu greifen. — Was endlich ad 4) die neue Literatur betrifft, von der Pāṇini noch nichts wufste, so ist eben vor Allem zu bemerken, daß von den sämtlichen Fällen, die G. hierbei anführt, nur zwei wirklich hierher gehören d. i. sich auf das Verhältniß des Kātyāyana zu Pāṇini beziehen: in allen übrigen Fällen schweigt nicht bloß Pāṇini über das betreffende Werk, sondern auch Kātyāyana. In Bezug nun auf das hierbei prägnant verwendete Argument, aus der Nichterwähnung eines Literaturwerkes oder literarischen Namens bei Pāṇini unmittelbar deren Nichtexistenz zu seiner Zeit zu folgern, haben wir, wie schon oben (p. 11. 18) erwähnt, nur nöthig, G.'s eigene

Worte, mit denen er selbst auf p. 18. 19 Müller's hiermit völlig identische Argumentation bekämpft, herbeizuholen, um die Trüglichkeit dieser Beweisführung darzuthun: „Pāṇini's object is to record such phenomena of the language as are of interest from a grammatical point of view. Sometimes the words which belong to his province will be at the same time also of historical and antiquarian interest; but it does not follow at all, that because a word of the latter category is omitted in his rules, it is absent from the language also; the extreme conclusion would be, that it is a word of no grammatical interest; and this conclusion itself, to be correct, would imply that Pāṇini was a perfect author, and did not omit any word or words which ought to have been noticed by him on grammatical grounds“. Wie sich diese ganz vortrefflichen Worte G.'s mit dem von hier ab von ihm beobachteten Verfahren in Einklang bringen lassen, einem Verfahren, dessen Resultate kurz gefaßt dahin gehen (p. 243): „that within the whole range of Sanskrit literature, so far as it is known to us, only the Saṃhitās of the R̥g- Sāma- and Black-Yajurveda, and among individual authors, only the exegete Yâska preceded Pāṇini, — that the whole bulk of the remaining known literature is posterior to his eight grammatical books“, wird nicht blos mir räthselhaft sein. — Ehe ich mich zu den Einzelheiten selbst wende, habe ich noch zu bemerken, daß zum Wenigsten der von G. (p. 129) für die Annahme „that Pāṇini was a brahmanical writer“ angeführte Grund: „no amount of scholarship could have ensured to him the position he holds in the ancient literature if he had been a professor of the Buddhistic creed“ im Hinblick auf Amarasinha und

Hemacandra, die beide in ganz später Zeit noch, wo der Buddhismus bereits im Verfall war, sich ihre „position“ erwarben, als ein völlig unzulänglicher sich ergibt. Jam ad rem.

Wenn Pāṇini 4, 2, 129 das Wort *âranyaka* zwar kennt, aber nur in der Bedeutung: *manushye* „Mensch, der im Walde lebt“, während *Kâtyâyana* auſser andern Bedeutungen auch die von: *adhyâya* hinzufügt, so ist nicht zu übersehen, daſs nach Patañjali's Erklärung das Wort als Adjectiv zu fassen ist, somit streng genommen auch bei *Kâtyâyana* ebensowenig als bei Pāṇini diejenige Bedeutung des Wortes, in der es ja neutrales Substantivum ist, vorliegt, welche G. im Auge hat (p. 129). — Aus der Nichtexistenz des Namens übrigens auf die Nichtexistenz der Sache zu schliessen, möchte auch in diesem Falle schwerlich gerathen sein. Von den unter diesem Namen erhaltenen Texten nämlich sind einige direkt Theile gröſserer vedischer Werke (der *Vāj. Saṃhitâ* nämlich und des *Çatap. Br.*), allerdings wohl als sekundärer Nachtrag zu denselben, aber ihre völlig separate Existenz unter dem Titel *âranyakam* scheint doch erst wieder als das Resultat späterer Ablösung angesehen werden zu können: das einen Theil der *Vāj. S.* bildende *âranyakam* ist sogar, wie es scheint, nie ein selbständiges Werk geworden.

Wenn weder *Vâjasaneyin* *) noch *Yâjnavalkya* bei Pāṇini genannt werden, so folgert G. daraus die Nichtexistenz des weissen *Yajus* zu Pāṇini's Zeit. Abgesehen nun davon, daſs dieselbe daraus gar nicht zu folgern ist, weil ja eben (vgl. G. p. 18) Pāṇini nicht nöthig hatte, Al-

*) Ist übrigens im *gaṇa Çaunaka* das zweite Wort desselben.

les zu erwähnen*), was zu seiner Zeit bestand und wovon er wufste, so wäre bei diesen beiden Namen allenfalls auch möglich, daß er gar keine Kenntniß davon hatte, während ihre Existenz dadurch nicht im mindesten berührt würde**). Dieselben gehören nämlich prägnant dem Lande der Vi-deha an, einem der östlichsten Landstriche Indiens. Pāṇini dagegen lebte, wie wir sahen, im Nordwesten. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß die verschiedenen Landstriche Indiens verschiedene Yajus-Texte hatten — Patañjali kennt bereits die hundertundein adhvaryuṣākhās (Ballantyne p. 61) — und wäre es daher durchaus nicht nothwendig, daß Pāṇini von allen denen Kenntniß hatte, die zu seiner Zeit bestanden. — Bei der geringen Zahl und der Armseligkeit der Stellen, welche Pāṇini direkt aus dem „Yajus“ citirt, läßt sich leider über die ihm vorliegenden Recensionen desselben kein irgend sicherer Schluß ziehen. Die Regeln 6, 1, 117—121 (bh. na vy.) über den Nichtausfall eines anfangenden a nach uro (nicht urah!), āpo, jushāṇo, vṛishṇo, aṅge finden sich allerdings in der Vājas. Saṃhitā beobachtet, vgl. Vāj. Prāt. 4, 79. 81, aber nicht bloß in ihr, sondern ebenso auch im Kāṭhakam und in der Taitt. Saṃhitā***): vgl. uro antariksha Vāj. S. 4, 7. Kāṭh. 2, 2 (Ts.

*) Warum sollte auf diese Namen nicht Anwendung finden, was G. p. 32 für die Nichterwähnung des Wortes Pāṇḍu geltend macht? „the word Pāṇḍava is too common a derivation, to require a grammatical rule“ (während die Bildung des irregulären Pāṇḍya aus Pāṇḍu in einem vārttika gelehrt werde).

***) Die Pālisutta scheinen den Namen Yājñavalkya zu kennen (s. diese Stud. 3, 160): ebenso kennen sie den von Pāṇini gekannten Namen Taudeya und den in den vārttika genannten des Pauskarasādi. Ob auch etwa den des Pāṇini selbst? Zu Aupaṇḍivi vgl. Upasāva. — Es ist zu hoffen, daß uns von dieser Seite her noch zahlreiche Aufklärungen durch Fausböll u. A. bevorstehen.

****) Daß ich im Stande bin, von der Taitt. Saṃhitā als solcher zu reden, während doch die stattliche Ausgabe derselben in der Bibl. Indica durch Roer und (seit nro. 149) Cowell das erste Buch noch nicht vollständig

1, 2, 2, 1 liest hier allerdings urv; s. aber 1, 3, 8, 1); âpo agreguvo Vs. 1, 12. Kâth. 1, 11 (Ts. 1, 1, 5, 1 schiebt devr dazwischen); âpo apâm napât Vs. 6, 27. Kâth. 3, 9. Ts. 1, 3, 13, 2; âpo asmân *) Vs. 4, 2. Kâth. 2, 1. Ts. 1, 2, 1, 1; jushâno aptuḥ **) Vs. 5, 35. Kâth. 3, 1; vṛishṇo añcubhyâm Vâj. S. 7, 1. Kâth. 4, 1. Ts. 1, 4, 2, 1; prâno aṅge aṅge nididhyat Vâj. S. 6, 20. Kâth. 3, 7. Ts. 1, 3, 10, 1 (wo nidedhyat); ayam so agniḥ Vs. 12, 47. Kâth. 16, 11. Ts. 4, 2, 4, 2; die gleiche Angabe sodann über varshishṭhe (adhi nâke) findet sich nur in Ts. 1, 1, 8, 1. 4, 43, 2. 5, 5, 4 (nicht in Kâth. 1, 8; Vâj. S. 1, 22) beobachtet; und die einzige zusammenhängende Stelle, bei der man ein bestimmtes Resultat am allerersten erwarten sollte, ambe ambâle ambike, findet sich in dieser Form weder in Vâj. S. 23, 8 (wo: ambe ambike 'mbâlîke, vgl. Vâj. Pr. 4, 73), noch im Kâthakam (Açvam. 4, 7, wo: ambe ambâly ambike), noch in Taitt. S. 7, 4, 19, 1 (wo ebenso, vgl. auch Taitt. Prât. 1, 11 mahniyâ ambâly arvan°) wieder, sondern steht ganz selbstständig für sich da. Wenn nach Pāṇini 8, 3, 104 die Regel 103 (beide bh. na vy.), daß finales s (nach in) vor den mit t beginnenden Formen des Pronomens der zweiten Person, vor tat, und vor tatakshus innerhalb eines pāda in sh übergehe, für den Yajus nur nach der Ansicht Einiger

umfaßt (nro. 161 schließt in 1, 8, 7, 2), dafür bin ich, wie bei dem Tāṇḍya-bhāṣya (s. oben p. 33) der Liberalität der Verwaltung der Bibliothèque Impériale, welche mir Burnouf's Pada-Exemplar derselben zur Benutzung hier in Berlin überlassen hat, zu speciellem Danke verpflichtet.

*) Wenn der Schol. fortführt: mātaraḥ cundhayantu, so ist dies allerdings nur die Lesart des Vâj. S., da das Kâthakam: sūdayantu, die T. S. cundhantu liest. Der Schol. ist aber leider nicht Pāṇini.

**) Das Beispiel des Schol. jushāno agnir ājyasya findet sich so nicht in Vâj. S., s. indeß jushāno agnir vetu Vâj. S. 3, 10. 21, 40, jushāno agniḥ prithur dharmaṣpatir ājyasya vetu ib. 10, 29.

gültig ist, so schließt sich diesen „Einigen“ allerdings das Vājas. Prātiçākhyam, resp. die Vājas. Saṃhitā entschieden an, s. Vāj. Pr. 4, 77. 74. 75. 69, ganz ebenso aber auch das Kāthakam und die Taittirīya S. (vgl. T. Pr. 1, 6). Von den Beispielen des Schol. finden sich: arcibhish ṭvam Vs. 12, 32. Kāth. 16, 10. Ts. 4, 2, 3, 1; agnish ṭvā*) Taitt. Âr. 4, 6, 2. 5, 5, 1; agnish ṭat Ts. 1, 1, 14, 4; apsv agne sadhish ṭava Vs. 12, 36. Kāth. 16, 10. Ts. 4, 2, 3, 2; agnish ṭe 'gram Ts. 3, 5, 6, 2: für arcibhish ṭatakshuḥ ist mir keine Stelle zur Hand **). — Daß die prägnant „yajushi Kāthake“ gültige Regel 7, 4, 38 (bh. na vy.) über die Verlängerung von deva und sumna vor dem Denominativ-Affix ya im Kāthaka selbst nur sehr unvollkommen beobachtet wird ***), habe ich schon oben 3, 453 bemerkt †): andererseits ist sie aber keineswegs auf das Kāthakam beschränkt, wie z. B. devāyate Ts. 3, 5, 5, 3 devāyuvam Vs. 37, 16. Ts. 4, 1, 1, 2. 2, 5, 9, 6 beweisen. — Können wir somit allerdings aus den von Pāṇ. selbst aus dem „Yajus“ direkt citirten Wörtern kein bestimmtes Resultat über die Existenz des weissen Yajus zu seiner Zeit gewinnen, so wird uns dieselbe

*) Aber agnis tvā T. S. 1, 3, 10, 1.

**) Ist wohl irrthümlich, soll wohl nish ṭatakshuḥ sein? Vāj. S. 17, 20. Kāth. 18, 2 und Vāj. S. 17, 92. Kāth. 40, 7. T. Âr. 10, 12, 8.

***) Aehnlich ist das Beispiel des Schol. zu P. 2, 4, 4 arkāçvamedham in Taitt. S. 2, 3, 7, 5 gerade nicht als Neutr Singular, sondern als Dual Mascul. vorliegend (ete vai mahāyajnasyā 'ntyē tanū yad arkāçvamedhau).

†) Da ich mir seitdem eine Abschrift des Kāthakam gemacht habe, bin ich nunmehr im Stande das Nähere hierüber wie folgt anzugeben: devāyantaḥ, mit kurzem a, 7, 12. 10, 13 (ebenso Vāj. S. 34, 56). 11, 12 (wo Cod. devavato, aber im Ârshādhyāya, wo der Vers als achtzehnter dhāyyā-Abschnitt aufgeführt, steht devayata°). 13, 15. 15, 12 (zweimal). 17, 18. 18, 20 (zweimal) 38, 12. devāyatām, mit langem a, nur einmal 18, 4 (und in der Wiederholung 21, 9: die Parallelstelle der Vāj. S. 17, 69 hat kurzes a). Das Beispiel des Schol. zu Pāṇini: devāyanto yajamānāḥ ist mir gar nicht aufgestoßen (oder sollte ich es etwa doch übersehen haben?): — sumnāyanto havāmahe 8, 17 (Ts. 1, 5, 11, 4): sumnāyan 40, 11. sumnāyavaḥ 18, 20.

doch anderweitig mit ziemlicher Sicherheit verbürgt. Zunächst nämlich werden in dem „yajushi Kâṭhake“, welches von Pāṇini (s. oben) ebenso wie von Yāska (Nir. 10, 5) citirt wird, also älter als Beide ist *), neben anderen Ritualschulen (darunter auch Yaskâ [vgl. P. 2, 4, 63] Gairikshitās) auch die Kaṇvâḥ Sauçravasâḥ citirt, worunter wir (vgl. diese Stud. 3, 475—6) „wohl jedenfalls nicht die Sängerkategorie des Ṛik, sondern die diesen Namen führende Schule des weißen Yajus zu verstehen haben.“ Der im Kâṭh. 21, 8 citirte Ritual-Lehrer Kaṇva Çrâyasa findet sich auch Taitt. S. 5, 4, 7, 5 wieder **). Sodann aber sind unter den von Yāska in der Nirukti citirten Stellen mehrere, welche nicht aus dem Ṛik, sondern aus Yajus-Werken entlehnt sind: und da auch nach G. „the exegete Yāska preceded Pāṇini“, so handelt es sich einfach darum, ob darunter nicht einige seien, die sich nur in dem weißen Yajus wiederfinden ***). Es sind nun diese Yajus-Stellen von viererlei

*) Wie kommt es, daß nicht wenigstens auch das Kâṭhakam unter den von G. p. 243 als vorpāṇinisch zugegebenen Werken sich ausdrücklich namhaft gemacht findet? Oder sollte es unter den „Saṃhitās of the Ṛik, Sāman, and Black-Yajurveda“ mit inbegriffen sein? — Woher nimmt G. überhaupt die Beschränkung, daß unter den Texten, welche Pāṇini als von Tittiri, Kaṭha, Caraka etc. herrührend kennt, nur „Saṃhitās“ zu verstehen sind? und worauf hin scheidet er alles Andere, was die Tradition ihnen zuschreibt, von Pāṇini's Kenntniß aus? In Pāṇini 4, 3, 102 (bh. na vy., über Tittiri) ist bloß von „tena proktam“ im Allgemeinen die Rede (die Kāçikā freilich hat ein vārttikam, welches „chandasi“ zufügt), und bei 107 (bh. na vy., über Kaṭha und Caraka) ist es zum Mindesten fraglich, ob chandasi aus 106 fortgilt oder nicht. — Das Wort „saṃhitā“ hat übrigens bei Pāṇini eine ganz andere Bedeutung (= saṃdhi) als die obige, die bei ihm durch ṛikshu, bahvrica, chandoga, yajushi, ṛishi, chandas, nigama, mantra (daneben adhyāya, anuvāka, varga, sūktā) vertreten wird.

**) Für G. sollte, bei seinem Princip, aus Namensgleichheit auf die Identität der Personen zu schließen, auch der am oben a. O. dieser Studien (3, 474) im Kâṭhakam und in der Taitt. S. nachgewiesene Kratuḥ Jānaki von Bedeutung sein, insofern er die Existenz eines Janaka voraussetzt, welchen Namen bekanntlich der Patron des Yājñavalkya führt.

***) Die von mir in diesen Stud. 4, 72 gemachte Vermuthung, daß Yāska

Art *). Es giebt zunächst solche, die sich entweder gar nicht, oder doch wenigstens nicht so in Vs. vorfinden. So: *tasmât striyaṃ jâtâm parâsyanti na pumâṁsam Nir. 3, 4**)* Kâth. 27, 9. Ts. 6, 5, 10, 3 (wo aber: *ut pumâṁsam haranti*): — *ne'mâni kshatrâṇi Nir. 3, 20. T. Br. 2, 7, 18, 3* (wo aber: *na vâ imâni ksh.*): — *gnâs tvâ 'kṛintann apaso 'tanvata Nir. 3, 21. Kâth. 9, 9* (fährt fort: *varutrîr avayan*, während *Pañcav. 1, 8, 9 vayitryo 'vayan*): — *tam marutaḥ kshurapavinâ vyayus Nir. 5, 5. Kâth. 36, 8. — adhrigo çamîdhvam (etc.) Nir. 5, 11. Kâth. 16, 21; — agnir vâ ito bis 'tha varshati Nir. 7, 24. Kâth. 11, 10. Ts. 2, 4, 10, 2 ***): — die aus dem Kâthakam direkt citirte Stelle Nir. 10, 5 findet sich darin nicht vor (s. diese Studien 3, 453 n.), die aus dem Hâridravikam daselbst citirte steht Ts. 1, 5, 1, 1: — kuhûm aham (etc.) Nir. 11, 33. Kâth. 13, 16. Ts. 3, 3, 11, 5 (wo aber *subhagâm, pitṛiṇâṃ tasyâs*): — *adhorâmaḥ sâvitrah Nir. 12, 13. Kâth. Aç. 8, 1. Ts. 5, 5, 17, 1: — oshadhe trâyasvainam Nir. 1, 15. Kâth. 2, 1. Ts. 1, 2, 1, 1* (in *Vâj. S. 4, 1. 6, 15* ohne *enam*): — *kṛittivâsâḥ pinâkahasto 'vatatadhanvâ Nir. 3, 21. Kâth. 9, 7. Ts. 1, 8, 6, 2* (wo *avat. pin. kṛitt.*; ganz anders *Vâj. S. 3, 61*): — *vâyur vâ tvâ manur vâ tvâ Nir. 1, 5. Kâth. 13, 14. 14, 6. Ts. 1, 7, 7, 2. T. Br. 1, 3, 5, 3* (anders *Vâj. S. 9, 7*): — *sugâ vo devâḥ (etc.) Ts. 1, 4, 44, 2* (etwas an-*

nur aus der Kâṇva-Recension der *Vâj. S.* zu citiren scheine, erledigt sich dadurch, daß die betreffenden Stellen nicht aus der *Vâj. S.* citirt sind, sondern aus dem *Ṛik*, dessen Lesarten die Kâṇva-Schule sich treuer anschließt, als die der *Mâdhyandîna*.

*) G. hat von denselben nicht die geringste Notiz genommen.

**) Nach Roth allerdings eine Interpolation.

***) Doch mit folgenden Varianten in Kâth.: *khalu vai* fehlt beide Male: *udirayati* und *yadâ 'sâ âdityo 'rvân*. Der Wortlaut in Ts. dagegen stimmt, bis auf *udirayati* (statt *samf*^o) und das nach *srishṭâm* fehlende *vṛishṭim*, mit dem der Nir. überein, nur daß die Worte *dhâmachad iva khalu vai bhûtvâ varshati* am Ende der Stelle, nicht in der Mitte derselben, sich befinden.

ders, aber nicht *so* verschieden wie Vâj. S. 8, 18 und Ath.): — Andere Stellen kehren gleichmäßig in allen drei Yajus-Texten wieder, so: svadhite mainaṃ hīnsiḥ Nir. 1, 15. Vâj. S. 4, 1. 6, 15. Kâṭh. 2, 1. T. S. 1, 2, 1, 1: — uru prathasva Nir. 1, 15. Vâj. S. 1, 22. Kâṭh. 1, 8. 31, 7: — asaṃkhyâtâ sahasrâṇi ye rudrâ adhi bhûmyâm Nir. 1, 15. Vâj. S. 16, 54. Kâṭh. 17, 16. Ts. 4, 5, 11, 1 (wo: sahasrâṇi sahasraṇo ye°): — cid asi manâ'si Nir. 5, 5. Vâj. S. 4, 19. Kâṭh. 2, 5. Ts. 1, 2, 4, 1: — kṛittim vasâna (etc.) Nir. 5, 22. Vs. 16, 51. Ts. 4, 5, 10, 4. Kâṭh. 17, 16 (wo Varianten): — sushumṇaḥ sûryaraçmiç c. g. Nir. 2, 6. Vs. 18, 40. Kâṭh. 18, 14. Ts. 3, 4, 7, 1: — kṛikavâkuḥ sâvitrah Nir. 12, 18. Vs. 24, 85. Kâṭh. Aç. 7, 8. Ts. 5, 5, 14, 5: — samiddho añjan (etc.) Nir. 3, 20. Vs. 29, 1. Kâṭh. Aç. 6, 2. Ts. 5, 1, 11, 1: — anv id anumate (etc.) Nir. 11, 30. Vâj. S. 34, 8. Ts. 3, 3, 11, 3. 4. Kâṭh. 13, 16 (etwas verschieden): — asme te bandhuḥ Nir. 6, 7. Vâj. S. 4, 22. Kâṭh. 2, 6. Ts. 1, 2, 7, 1: — pârcvataḥ çronitaḥ çitâmataḥ Nir. 4, 8. Vâj. S. 21, 43. Kâṭh. 18, 21: — suvite mâ dhâḥ Nir. 4, 17. Vâj. S. 5, 5 (Kâṇva). Kâṭh. 2, 8. Ts. 1, 2, 10, 2: — suprâyaṇâ asmin y. viçr. Nir. 4, 18. Vâj. S. 28, 5. Kâṭh. 15, 18 (vgl. T. Br. 2, 6, 7, 3): — tachamyor âvṛiṇîmahe g. y. g. y. Nir. 4, 21. Çatap. 1, 9, 1, 26. T. 2, 6, 10, 8. (T. Âr. 1, 9, 20): — agniḥ paçur âsīt tam âlabhanta tenâyajanta Nir. 12, 41. Vâj. S. 23, 17. Kâṭh. Aç. 5, 4. Ts. 5, 7, 26, 1 (aber „tam âlabhanta“ fehlt in allen drei Yajus-Texten). — Die dritte Gruppe wird durch Stellen gebildet, die sich vielleicht auch in Ts. (T. Br.) und Kâṭhaka finden mögen, die ich indess in Yajus-Texten bis jetzt nur in Vâj. S. oder Çat.Br. nachzuweisen vermag. So: â râtri pârthivam (etc.) *)

*) Ist indess auch ein Rikpariçisṭam (und Ath. 19, 47, 1), könnte also von Yâska als solches gekannt sein? Nach oben 1, 109 aber liest Rik: aprâyu.

Nir. 9, 29. Vāj. S. 34, 32: — sapta řishayaḥ (etc.) Nir. 12, 37. Vāj. S. 34, 55: — divi řiřṣṭo arocata Nir. 7, 23. Vāj. S. 33, 92*): — adantakaḥ pūřṣhā Nir. 6, 31. Çatap. 1, 8, 1, 7**): — agnaye samidhyamānāyā 'nubrūhi ***). Nir. 1, 15. Çatap. 1, 3, 5, 2: — uru me kurv (etc.) Nir. 9, 20, vgl. Çatap. 7, 5, 1, 22: — aṅgād aṅgāt (etc.) Nir. 3, 4 †). Çatap. 14, 9, 4, 8(a) und 26(b). Wenn es nun schon bei dieser dritten Gruppe fraglich ist, ob nicht doch etwa einige dieser Stellen prägnant nur dem weifsen Yajus zugehören, so ist endlich die vierte Gruppe die entscheidende. Dieselbe umfaßt nämlich diejenigen Stellen, welche zwar in den beiden andern Yajus-Texten auch sich finden, aber nur in der Vāj. S. so stehen, wie Yāska sie anführt. Es sind mir freilich nur zwei dgl. Stellen zur Hand: dieselben reichen indefs vollständig aus. Wenn Yāska nämlich 5, 18 die Worte „avabhriṭha nicumpuṇa“ citirt, so finden sich dieselben so nur in Vāj. S. 3, 48 wieder, während Kāṭh. 4, 13. 38, 5 und Ts. 1, 4, 45, 1. 6, 6, 3, 4 nicuṇkuṇa ††) lesen, eine Abweichung, von der übrigens in der Nirukti auch selbst Notiz genommen ist, in den nach Roth freilich als späterer Zusatz anzusehenden

*) Nur in der Mādhyandina-Recension, fehlt in der Kāpvaschule: findet sich übrigens im Çāṅkhāy. çr. 10, 11, 21 wieder, und zwar in einem der rituellen Verwendung, welche Yāska angiebt, als chāndomikam sūktam sauravaicvānaram nämlich, entsprechenden Zusammenhange.

**) Wenigstens stimmt der übrige von Durga angegebene Wortlaut zwar nicht ganz, aber doch besser hiezu, als zu Kaush. Br. 6, 13, wo sich beide Worte ebenfalls vorfinden. Vgl. noch Ts. 2, 6, 8, 4 u. 5 tat pūřṣṭe paryaharan, tat pūřṣhā prāçya dato 'ruṇat, tasmāt pūřṣhā prapīřṣṭabhāgo, 'dantako hi.

***) Diese Formel könnte auch etwa dem lebendigen Ritual selbst, nicht direkt einem Texte desselben entlehnt sein. Vgl. Ait. Br. 1, 16. 28.

†) Nach Roth freilich eine Interpolation. Vgl. Åçval. g. 1, 16. M. Bhār. 1, 2050.

††) var. 1. in T. S. (und T. Br. 2, 6, 6, 3) „nicāmpkuṇa“. Ebenso hat der Ārśhādhy. zu Kāṭh. 38, 5 nicāmpkuṇa (mit langem a).

Worten: *nicumpuṇa nicumkuṇeti* ca. Die zweite derartige Stelle ist: *ṛidhag ayâ ṛidhag utâ 'ç*. Nir. 4, 25. Vâj. S. 8, 20, wo Ts. 1, 4, 44, 2 und Kâṭh. 4, 12. *ayâḍ* lesen (der Copist des Kâṭh. hat zwar *ayâṭṛi°*, das er aber offenbar aus *ayâḍṛi°* verlesen hat). Wenn es hiernach wohl schwerlich einem Zweifel unterliegt, daß Yâska einen weissen Yajus vor sich hatte — ob in der vorliegenden Form, resp. in welcher Form, ist natürlich eine Frage für sich —, so ist damit dessen Existenz zur Zeit seines Nachfolgers Pâṇini selbstverständlich. Andere innere Beweise hiefür aufzusuchen, erscheint somit als unnöthig, um so mehr als ich es mir überhaupt in dieser Kritik hier zur Aufgabe gestellt habe, mich möglichst innerhalb der von G. selbst abgesteckten Gränzen der Arena zu halten, damit er nicht im Stande ist zu sagen, ich hätte Waffen gebraucht, deren Gültigkeit er bestreiten müsse. Es giebt indess auch noch innerhalb dieser auf die direkte Erwähnung abgesteckten Gränzen einige Lanzen zu brechen. Pâṇini erwähnt nämlich eine große Anzahl von Wörtern, die er zwar nicht selbst als dem Yajus angehörig markirt, die aber ich wenigstens bis jetzt nur in diesem, oder doch zuerst in diesem nachzuweisen vermag*). Auch hier müssen wir verschiedene Gruppen auseinander halten, diejenigen Wörter nämlich, bei denen Pâṇini ausdrücklich die Marke *chandasi* hinzufügt, von denen trennen, bei welchen er dies nicht thut, denn wenn es bei den Erstern gewiß ist, daß er sie aus der vedischen Literatur citirte, so scheint dagegen bei den Letzteren eben das Fehlen dieser Marke anzuzeigen, daß er sie nicht daher, sondern aus dem gewöhnlichen Leben entlehnte. Was somit zu-

*) G. hat auch von diesen Wörtern eben so wenig Notiz genommen, wie von den bei Yâska citirten Stellen.

nächst jene erste Gruppe betrifft, so sind leider auch hier (wie bei Yâska) fast alle betreffenden Wörter resp. Formen nicht auf den weißen Yajus beschränkt, sondern ebenfalls entweder in einem der beiden andern Yajus-Texte, die uns noch vorliegen, oder in allen beiden sich vorfindend: so *ayasmaya* P. 1, 4, 20. Vs. 12, 63. Kâth. 16, 12. Ts. 4, 2, 5, 3: — *ahorâtre* P. 2, 4, 28 (bh. na vy.) Vs. 6, 21. Kâth. 3, 8. Ts. 1, 3, 11, 1. 5, 9, 7. 2, 4, 10, 1: — *hemantaçiçirau* P. ibid. Vs. 10, 14. Ts. 1, 6, 2, 3: — *vani fine comp.* P. 3, 2, 27 (bh. na vy.) Vs. 5, 12. 27. Kâth. 2, 9. 12. Ts. 1, 2, 12, 2. 3, 1, 2. 6, 2: — *upayaj* P. 3, 2, 73. Çatap. 3, 8, 3, 18 etc. Ts. 6, 4, 1, 1: — (vi)sṛipas P. 3, 4, 17 (bh. na vy.) 8, 3, 110. Vs. 1, 23. Kâth. 1, 9. Ts. 1, 1, 9, 3: — *bhâgadheyî* P. 4, 1, 30. Vs. 6, 24. Kâth. 3, 9. Ts. 1, 3, 12, 1: — *kevalî* P. ibid. Çat. Br. 3, 6, 1, 7. Ts. 3, 2, 8, 6: — *Kadrû* P. 4, 1, 71. Çat. 3, 2, 4, 1. Kâth. 23, 10. Ts. 6, 1, 6, 1: — *vârshika, vâsantika, hai-mantika* P. 4, 3, 19 (bh. na vy.) Vs. 14, 15. 13, 25. 14, 27. Kâth. 17, 10. Ts. 4, 4, 11, 1: — *vaiçanta* P. 4, 4, 112. Çat. 5, 3, 4, 14. Kâth. Aç. 4, 2: — *sagarbhya, sayûthya* P. 4, 4, 114. Vs. 6, 9. Kâth. 3, 5: — *âsurî mâyâ* P. 4, 4, 124 (bh. na vy.) Vs. 11, 69. Kâth. 16, 7. Ts. 4, 1, 9, 2: — *âçvinyas, vayasyâs* (scil. ishtakâs) P. 4, 4, 126. 127 (beide bh. na vy.) Çat. 10, 4, 3, 15. Kâth. 20, 10. Ts. 5, 3, 1, 1. 3: — *mâdhava* Monat P. 4, 4, 129 (bh. na vy.) Vs. 13, 25. Kâth. 17, 10. Ts. 4, 4, 11, 1: — *nakshatriya* P. 4, 4, 141 (bh. na vy.) Vs. 22, 28. Ts. 7, 1, 2, 2: — *paripanthin, pariparin* P. 5, 2, 89 (bh. na vy.) Vs. 4, 34. Kâth. 1, 7. Ts. 1, 2, 9, 1: — *stana*, Accent fine compos. P. 6, 2, 164 (bh. na vy.) Çatap. 6, 5, 2, 18. 19. Kâth. 30, 4: — *saktha*, Accent fine compos. P. 6, 2, 199. Vs. 24, 1 (*lomaçasakthau*). 4 (*añjisakthâh*). Kâth. Aç. 8, 2 (Handschrift ohne Accent). Ts. 5, 5, 18, 1 (*lomaçasakthau*): —

pitarâmâtarâ P. 6, 3, 33 (bh. na vy.) Vs. 9, 19. Kâth. 14, 1. Ts. 1, 7, 8, 3. 4: — samânaprabhṛiti, samânodarka P. 6, 3, 84 (bh. na vy.) Çat. 8, 2, 2, 9. Kâth. 20, 10. Ts. 5, 3, 2, 1: — samsanishyadat P. 7, 4, 65. Vs. 9, 14 (Mâdhy.). Kâth. 13, 14 (die Taitt. S. 1, 7, 7, 3 hat wie Rik und Vâj. S. Kânva: samtavîtvat): — pratûrta P. 8, 2, 61 (bh. na vy.) Vs. 11, 12. Ts. 4, 1, 2, 1 (fehlt Kâth. 15, 11). Von bis jetzt unbedingt nur im weissen Yajus nachweisbaren Wörtern ist eigentlich nur âryakṛitî P. 4, 1, 30 zu nennen, welches Wort ich gar nur im Kâtyây. çr. s. 4, 14, 1 *) kenne: doch möchte ich darauf allein keine Schlüsse bauen. Die einzige derartige Regel Pânini's, auf die vielleicht ein gewisses Gewicht zu legen sein möchte, ist 2, 3, 60 „dvitīyā brāhmaṇe“ d. i. „die Wrz. div, spielen, wird im Brāhmaṇa mit dem Accusativ des Einsatzes konstruiert.“ Die einzige Stelle nämlich, wo ich diesen Gebrauch in einem κατ' ἐξοχην Brāhmaṇa genannten Werke nachweisen kann, ist: gâṃ dīvyadhvam **) Çatap. 5, 4, 4, 22 (weder Kâth. 15, 7, noch T. Br. 1, 7, 10, 1 ff. hat hier etwas Aehnliches): der Schol. freilich führt eine andere Stelle an: „gâṃ asya tad-abah sabhâyâṃ dīvyeyuh“, die ich indessen nicht nachzuweisen vermag. Wenn es nun allerdings auch im Kâth. 8, 7 heisst: gâṃ ghnanti tâṃ vidīvyante, tâṃ sabhâsadbhya upaharanti, so ist doch das „Kâthakam yajus“ als solches nicht geradezu ein „brāhmaṇam“, sondern ebenso gut auch eine mantra-Sammlung †): das Wort „brāhmaṇa“ müßte

*) Im Schol. daselbst freilich anders (âryasya kritih) erklärt.

**) Uebergangen auch in Kâty. 4, 9, 21. 15, 7, 17.

†) Vgl. Schol. zu P. 7, 4, 38 (bh. na vy.) iha yajuḥçabdo na mantra-parah, kim tu vedopalakshakah | tena ṛigâtmake'pi mantrâ yajurvedasthe bhavati | kim ca ṛigvede'pi (d. i. Stelle aus dem Rik) bhavati, sa cen mantro yajushi Kâthaçâkhayâṃ dṛiṣṭah |

daher hier bei Pāṇini die beschränkte Bedeutung: exegetischer Abschnitt *) haben, um prägnant auf diese Stelle des Kāṭhaka passen zu können. — Was nunmehr die zweite Gruppe anlangt, die Wörter also, welche dem Pāṇini und dem weissen Yajus, resp. zum Theil auch den Parallelstellen der beiden andern Yajus, gemeinsam sind, bei deren Erwähnung Pāṇini aber die Marke *chandasi* nicht hinzufügt, und welche somit als aus dem gewöhnlichen Leben, nicht als aus der Literatur geschöpft erscheinen, so nenne ich zunächst folgende: *citya* und *agnicityā* 3, 1, 132 (Çatap.) *saṁūhya* 131 (Vs. Kāṇva), *sāṁnāyya* 129 (Çatap.), *hāyana* 148 (Çatap.), *vrata* und *çlakshṇay* 21 (Çatap.), *cit fine compos.* in Passivbedeutung 2, 92 (Çatap.): — *çāmīla* 4, 3, 142 (Kāty.): — *çatamāna* 5, 1, 27 (Çatap.), *shaṇmāsyā* 83 (Çatap.), *brahmatvam* 136 (Çatap.), *pakshati* 2, 25 (Vs.), *aṁsala* 98 (Çatap.), *ūshara* und *mushkara* 107 (Çatap.), *keçava* 109 (Çatap.), *ajagava* (resp. *ajakāva*) 110 (Çatap.), *ūrṇāyu* 123 (Vs.), *nishpatram* 4, 61 (Kāty.), *çûlākṛi* 65 (Çatap.), *ṛiksāmā*, *ūrvashṭhivā*, *tryāyushā* (alle drei Vs.), *dhenvanaduhā* (Çatap.) 77, *çvaḥçreyasā* 80 (Çatap.): — *çirshanya* 6, 1, 61, *citpati*, *vākpati* 2, 19 (Vs., aber *paroxyt.*, nicht *oxyt.*, wie Schol. zu P.), *âçaṅkam fin. comp.* 21 (Çatap. Kāṇva), *pratyenā* 27 und 60 (Çatap.), *çiti init. compos.* 138 (Vs.), (*çukrā*)*manthinau Accent* 142 (Çatap.), *udaudana* 3, 60 (Ça-

*) Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist „Erklärung des tieferen Sinnes eines Stelle“, vgl. das häufige *tasyoktam brāhmaṇam* neben *tasyokto bandhuḥ*. In zweiter Reihe steht die weitere Bedeutung, wonach das Wort einen ganzen Abschnitt der Art bezeichnet. In dritter Reihe endlich werden damit Zusammenfassungen von mehreren dgl. Abschnitten verstanden. Dieser letztere ist der Sinn, den Pāṇini sonst mit dem Worte verbindet, doch ohne einen bestimmten Umfang dafür festzusetzen. In der That giebt es kleine und große dgl. Brāhmaṇa. — Das Çatap. Br. ist das einzige dgl. Werk, welches auch für seine Unterabschnitte (Capitel) den Namen *brāhmaṇa* direkt beibehalten hat.

tap.): — apacita 7, 2, 30 (Çatap.), dātyauha 3, 1 (Vs.), naiyagrodha 5 (Çatap.), prayāja und anuyāja 62 (Vs.), Wrz. dhanây 7, 4, 34 (Vs.): — cakrīvant 8, 2, 12 (Kāty.), brūhi, preshya (Beide auch 2, 3, 61), çraushaṭ, vaushaṭ, āvaha 91 (Çatap.), agnishtūta, agnishtōma, jyotishtōma 3, 82. 83 (Çatap.). Sodann die Namen*): Manāvī 4, 1, 38, Aṣvapati 84, Pārvati 103: Çraumatya 5, 3, 118, Triakud 4, 147, Kādraveya 6, 4, 147, Aikshvāka 174, Kaikeya 7, 3, 2, Pravāhaṇa 28: Āsandivat 8, 2, 12, sämtlich im Çat. Br. wiederkehrend. Unter diesen Namen ist Einer, Pravāhaṇa, der uns im Çat. 14, 9, 1, 1. 7 (Chândogyop. 7, 3) als Name eines Pañcāla-Königs, resp. Zeitgenossen von Çvetaketu Āruṇeya und von dessen Vater Āruṇi Uddālaka entgegentritt, welche Beiden**) ihrerseits als Zeitgenossen des Yājñavalkya bekannt sind. Und hier reihen sich denn — als in der That bedeutungsvoll — folgende gemeinsame Patronymica an. Der Name Kātyāyanī Pān. 4, 1, 18 erscheint im Çatap. 14, 5, 4, 1. 7, 3, 1. 2 als Name der einen Frau des Yājñavalkya: daneben noch zwei Kātyāyanīputra im Bṛih. Ar. 6, 5, 1 (Kāṇva). Zu Maitreya Pān. 6, 4, 174. 7, 3, 2 (bh. na vy.) vgl. Maitreyī, Name der andern Frau des Yājñavalkya***). Kauravyāyanī Pān. 4, 1, 19 Kauravyāyanīputra Çatap. 14, 8, 1, 1. Gārgya Pāṇini 4, 1,

*) Bei °ejaya 3, 2, 28 können auch Appellativa verstanden sein.

**) Die Stammtafel dieser Mitglieder des Gautama-Geschlechtes ist im Yajus die folgende: Upaveçi, Aruṇa Aupaveçi (auch Ts. und Kāth.), Uddālaka Āruṇi (auch Kāth., Kaurupañcāla), Çvetaketu und Kusurubinda (der Ts. 7, 2, 2, 1 Auddālaki heisst), Proti Kausurubindi aus Kauçāmbī. Ich finde den Upaveçi zwar als Schüler des Kuçri Vājaçravana Gautama, nicht aber als dessen Sohn (durch ein Patronymicum) bezeichnet: sonst würde der Stammbaum noch um zwei Stufen höher hinaufgehen.

***). Wenn Janaka durch P. 7, 3, 35 bedingt wäre, hätten wir den Namen des Patrons des Yājñavalkya vor uns: die Regel braucht indess im günstigen Falle nur das Appellativum janaka, nicht das n. pr. zu bedingen.

105 (bh. na vy.) Çatap. 14, 5, 1, 1 drei dgl. Bṛih. Âr. 4, 6, 2 (Kâṇva). Gârgi *) Çat. 14, 6, 6, 1. 8, 1. Gârgîputra 14, 9, 4, 30 (zwei, Mâdhy.) Kaushîtakeya P. 4, 1, 124 (bh. na vy.) Çat. 14, 6, 4, 1 (zu Kaushîtaki im Schol. bei P. vgl. Çat. 2, 4, 3, 1). Kâṇva 4, 2, 111 (bh. na vy.) Kâṇvîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Kâpya 4, 1, 107 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 22. 6, 8, 1. 7, 1. Kâpîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Kâçyapa 4, 3, 103 (bh. na vy.) Kâçyapîputra Çat. 14, 9, 4, 31. Kauṇḍînya 2, 4, 70 Çat. 14, 5, 5, 50 (drei). 7, 3, 26 (fünf). Kauçîka 4, 3, 103 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 21 (Ghṛitak.). 7, 3, 27 (Valâkâk.) Bṛih. Âr. 2, 6, 1 und 4, 6, 1 (Kâṇva, noch zwei). Kauçîkîputra Bṛih. Âr. 6, 5, 1 (Kâṇva). Gaupavana 2, 4, 67 Bṛih. Âr. 2, 6, 1. 4, 6, 1 (Kâṇva, zwei). Jaiwantâyana 4, 1, 103 (bh. na vy.) Çat. 14, 7, 3, 36. Pârâçarya 4, 3, 110 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 20. 21. 7, 3, 26. 27 (drei). 9, 4, 30. 31 (drei, Kâṇva vier). Bâbhrava 4, 1, 106 Schol. (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 22. 7, 3, 28. Baudhya (von Bodha) 4, 1, 107 (bh. na vy.) Baudhîputra Çat. 14, 9, 4, 31**). Mâṇḍûkâyanî 4, 1, 19. M. putra Çat. 14, 9, 4, 32. Yâska 2, 4, 63 (bh. na vy.) Çat. 14, 5, 5, 21. 7, 3, 27. Vaidabhṛitya 5, 3, 118. Vaidabhṛitîputra Çat. 14, 9, 4, 32. Çauṅga 4, 1, 107. Çauṅgîputra 14, 9, 4, 31. Çaunaka 4, 3, 106 (bh. na vy.) Çat. 13, 5, 3, 5. 4, 1 (Indrota) 11, 4, 1, 2 (Svaidâyana). 14, 5, 5, 20. 7, 3, 26. Çaunakîputra 14, 9, 4, 30. Es versteht sich von selbst, daß ich nicht im Entferntesten daran denke, die Träger dieser Patronymica bei Pāṇini und im Çatap.

*) Ueber diese Feminina von Patronymicis auf ya s. Pāp. 4, 1, 16. 6, 4, 150.

**) Zu Bhāgavittî Schüler des Paiṅgya, Schülers des Yājñavalkya 14, 9, 3, 17. 18. vgl. Schol. zu Pāp. 4, 1, 90 (von bhagavitta). 148, wonach Name eines Sauvira-Geschlechtes. S. noch Aufrecht Catal. p. 55, b, 9.

Br. zu identificiren. Selbst bei striktester Annahme von G.'s Principien —, nach denen er theils (p. 208) den von Pāṇini erwähnten Ṣaunaka mit jenem Ṣaunaka, der als Verf. des Ṛik Prāt. gilt, identificirt, bloß deshalb, weil „there is no evidence to show, that the Ṣaunaka named in both works is not the same personage“, theils (p. 210) die nahe Verwandtschaft von Pāṇini mit Vyāḍi dadurch erhärtet, daß der Eine: Dākshīputra, der Andere: Dākshāyaṇa heiße, was eben nur unter Voraussetzung der Identität der diesen beiden Patronymicis zu Grunde liegenden Persönlichkeiten des selbst patronymischen Namens Dākshī einen Sinn hat, — möchte eine solche Identifikation in unserm Falle denn doch einfach daran scheitern, daß die geforderte „evidence“ des Gegentheils hier in der That mehrfach durch die Pluralität der den betreffenden Namen tragenden Personen faktisch vorliegt. Dagegen aber meine ich allerdings, daß diese speciellen Uebereinstimmungen zwischen den Geschlechtnamen zu Pāṇini's Zeit und zwischen den zum Theil spätesten Gliedern der in das Ṣat. Br. eingeschlossenen vaṇṇa-Listen (vgl. z. B. Kātyāyana, Kāṇva, Gaupavana, Jaivantāyana, Pārāçarya, Baudhya, Māṇḍūkāyana, Vaidabhritya) in der That eine gewisse chronologische Zusammengehörigkeit bedingt*). Auch die Gemeinschaft der Metronymica auf putra, s. P. 4, 1, 159 (bh. na vy., der Schol. führt als Beispiel Gārgīputra an). 4, 2, 132 (bh. na vy.), welche außer bei Zeitgenossen Buddha's in größerer Zahl bloß in dem Schlußvaṇṇa des Ṣatap. Br., sonst nur ver-

*) Ueber das Bestehen von dgl. vaṇṇa-Listen zu P.'s Zeit s. 2, 1, 19 (bh. na vy.), wo wenigstens der Schol. ausdrücklich einen doppelten vaṇṇa annimmt, janmavaṇṇa und vidyāvaṇṇa.

einzel, sich vorfinden *), möchte ich hierfür geltend machen. — Da Pāṇ. die Kata, Kātyāyana kennt (4, 1, 18), und für den Bestand des *çrautasūtram* des Kātyāyana zu seiner Zeit **) außer der Gemeinsamkeit des Sprachgebrauches in einigen Fällen, vgl. oben bei *āryakṛitī* (*chandasi*, also literarisches Citat), *çāmīla*, *nishpatra*, auch noch die direkte, fast wörtliche Gemeinsamkeit einiger Regeln (Pāṇ. 1, 2, 23. 24. Kāty. 1, 8, 19. 20) zu sprechen scheint, so wäre es ferner immerhin auch möglich, daß wir bei dem eigenthümlichen Namen *Pāraskara* P. 6, 1, 157 nicht, wie der Schol. will, an einen Ortsnamen, sondern an den Verf. des *grihyasūtra* des weissen Yajus zu denken hätten.

Das Wort *çatapatha* kommt nicht bloß in einem *gaṇa* vor, wie G. p. 132 sagt, sondern wie auch in der Note 105, auf welche er hiebei selbst verweist, angegeben wird, auch in einer *kārikā* bei Patañjali zu 4, 2, 60, die in der Calc. Ausgabe in Gestalt mehrerer *vārttika* aus *Kācīkā* und *Siddh. Kaum.* gegeben ist, auf die ich auch bereits in diesen Studien I, 146 dafür verwiesen hatte.

Wir kommen nunmehr zu einer höchst wichtigen Angabe des *vārttika*-Verfassers, für die wir demselben zu großem Danke verpflichtet sind. Zu der Regel Pāṇini's 4, 3, 105 *pu-rāṇaprokteshu brāhmaṇakalpeshu* „bei von Alten

*) Zu den früher angeführten dgl. Namen trage ich noch aus dem *vārtt.* zu 4, 2, 28 den des *Pañḍakshiputra* nach.

**) Nach G.'s Theorie würde dieselbe unmittelbar anzunehmen sein; denn was bei Çaunaka recht ist, ist bei Kātyāyana billig: „there is no evidence to show, that the „Kātyāyana“ named in both works is not the same person“: vorausgesetzt natürlich, daß die Kātyāyani in 4, 1, 18 einen Kātyāyana bedingt, was indess auch G., der ja selbst aus *Dākshiputra* den für *Dākshāyana* nöthigen *Dākshi* eruiert, schwerlich wird in Zweifel stellen können. Wenn es trotz dessen auf p. 141 heißt: „the kalpa work of Kātyāyana can not have existed in Pāṇini's time“, so ist wohl ersichtlich, daß G. hiebei die Nennung der Kātyāyani in 4, 1, 18 ganz übersehen hat.

[d. i. der alten Zeit angehörigen Weisen] verkündeten brâhmaṇa und kalpa [wird zu deren Namen*) das Affix in (mit vṛiddhi der ersten Silbe) verwendet]“ giebt derselbe die Berichtigung: (pur. brâhm.) yâjñavalkyâdibhyaḥ pratisheḍhas tulyakâlatvât „eine Ausnahme hiervon findet statt bei Yâjñavalkya u. s. w. wegen der Gleichzeitigkeit.“ Die im Schol. der Calc. Ausgabe als Beispiel angegebenen Yâjñavalkâni brâhmaṇâni (daneben noch Saulabhâni) dienen darin zugleich als Gegenbeispiel zu purâṇaprokta, werden somit direkt als: a-purâṇaprokta bezeichnet. Aus G.'s Angaben nun (p. 140) ist ersichtlich, daß das Calc. Scholion diese Auffassung der Kâçikâ entlehnt hat, welche zur Bekräftigung des Gegenbeispiels noch hinzufügt: Yâjñavalkyâdayo hi na cirakâlâ ity âkhyâne-shu vârttâ „for according to legendary reports Yâjñavalkya and so on**) do not belong to a remote time“. Leider ist das vârttikam selbst in der Kâçikâ gar nicht erwähnt: da indessen ihr Verf. entschieden Yâjñavalkya zu denen rechnet, die im Sinne Pâṇini's nicht als purâṇa zu gelten haben, so liegt die Annahme nahe, daß er Beide wirklich für „tulyakâla, zu gleicher Zeit lebend“ hielt und das tulyakâlatvât im vârttikam somit ebenso erklärte, wie es bisher (seit dem 1. Hefte d. Stud.) von mir***), Müller und

*) Zugleich zur Bezeichnung derer, welche dieselben studiren P. 4, 2, 59 [66].

**) Statt „Y. and so on“ heisst es bei G. irrig „these and similar brâhmanas“: aber die Worte lauten eben nicht: Yâjñavalkâdini hi na cirakâlâni, sondern wie oben: Y-kyâdayo *kâlâḥ.

***) Auf die Frage G.'s in not. 159, wie ich dazu komme, in der Note oben I, 57 mit Bestimmtheit etwas von Patañjali auszusagen und wie sich dies mit meinem „repeated avowal of not having read the Mahâbhâshya“ und mit dem „text itself of p. 57“ vereinige, diene zur einfachen Antwort, daß das Wort Yâjñavalkya, von dem die betreffende Note handelt, in einem vârttika steht (des-

Benfey erklärt worden ist. Gegen diese Auffassung, wonach also Yājñavalkya gleichzeitig mit Pāṇini (resp. nach Müller mit Kātyāyana) zu setzen wäre, macht nun G. mit Recht das Wort: *pratishedha*, Ausnahme, geltend, welches nur in dem Falle paßt, daß Kātyāyana den Yājñavalkya ebenfalls mit zu den *purāṇa* „Alten“ hinzurechnete. Auf Grund sodann von Patañjali's Erklärung des *tulyakālatvāt* durch: *etāny api tulyakālāniti* „they too are of the same time“ und von Kaiyaṭa's Glosse dazu: *Ātīyānādiproktair ekakālatvāt* „because they belong to the same time, as the Brāhmaṇas proclaimed by Ātīyāyana and so on“ gelangt G. zu dem Resultat, daß Kātyāyana sowohl als Patañjali die Yājñavalkāni brāhmaṇāni (und Patañjali speciell ebenso auch die *Saulabhāni*) für gleichzeitig mit den nach Pāṇini's Ansicht von den „Alten“ verkündeten gehalten, und sie in völlig gleiche Reihe mit diesen gestellt habe, woraus er dann weiter den Schluß zieht (p. 139), daß „zwischen Pāṇini und Kātyāyana, und noch mehr zwischen Pāṇini und Patañjali, ein so beträchtlicher Zeitraum zwischen inne liege, daß selbst Kātyāyana das für „alt“ [in Pāṇini's Sinne] halten konnte, was zu Pāṇini's Zeit nicht nur nicht „alt“ war, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach noch gar nicht einmal existirte.“ Ueber die Gröfse dieses Zeitraums spricht sich G. nicht

halb sind die Worte: „auch im *vārtika*“ daselbst cursiv gesetzt), somit also von Patañjali gekannt sein mußte, während die *Pañgin* und *Āruṇaparājin*, die beiden Beispiele des „text itself of p. 57“ nicht in einem *vārtika* stehen, und ich daher mich mit der Frage „wol auf Patañjali's Auktorität hin?“ begnügen mußte. — Für den sehr wohlfeilen Hohn übrigens darüber, daß ich mich mehrfach über den Mangel des *Mahābhāṣya* hier in Berlin beklage, habe ich kein Verständniß. G. freilich sitzt bei der Sammlung des E. I. H. wie bei den Fleischtöpfen Aegyptens: und doch hat auch ihn in Bezug auf das wirkliche *Mānava*-Bruchstück in no. 599 (s. ob. p. 13) und in Bezug auf *Ākaṭāyana* (s. G. p. 163) die Nemesis schon erreicht.

aus: und wenn wir im Auge behalten, daß noch in der Kāçikā, welche nach G.'s Ansicht zum Allermindesten ein Jahrtausend später als Patañjali sein muß*), die Angabe sich findet, daß den ākhyāna zu Folge Yājñavalkya nicht gerade in eine alte Zeit gehöre, so ist ersichtlich, daß die Festsetzung eines dgl. Zeitraumes allerdings ihre großen Schwierigkeiten haben würde. In der That aber ist die Annahme eines solchen auch ganz unnöthig. Angenommen einmal, Kaiyaṭa's Erklärung des vārttika, auf welcher dieselbe basirt, sei richtig, es seien also in dem vārttika die von Yājñavalkya u. s. w. verkündeten brāhmaṇa und kalpa als gleichzeitig mit den andern dgl. von den „Alten“ verkündeten Werken bezeichnet, so würde es sich doch nach dem oben über die geographische Trennung des Pāṇini und des Kātyāyana Bemerkten hierbei

*) Den Patañjali nämlich setzt G. zwischen 140 — 120 a. Chr. (s. im Verlauf), die Kāçikā dagegen (nach p. 89) dem Kaiyaṭa gegenüber in eine „recent period“, zu der man von Kaiyaṭa aus „hinabzusteigen“ habe, resp. in eine Reihe mit der Siddhāntakaumudī, mit Nāgeça etc. Da nun Kaiyaṭa des Hari (d. i. Bhartṛhari) setu (vergl. Chambers 553?) und vākyapadiyam (s. Chambers 550) citirt (vergl. z. B. Ballantyne, Mahābhāṣya p. 2. 3), so kann er nicht vor dem 7. Jahrh. gelebt haben, wenn wir nämlich hierunter den Bhartṛhari „a grammarian and poet, son of Çridharasvāmin“ zu verstehen haben, den Colebrooke als Verf. des im 6., 7. Jahrh. geschrieben (s. Gildemeister script. Arab. p. 42, Westergaard Rad. praef. p. VII — VIII, und Aufrecht Catal. p. 175 b) Bhaṭṭikāvya angiebt (misc. ess. II, 116: — er selbst freilich identificirt ihn mit dem Bruder des Vikramāditya ib. II, 6). — Es wäre übrigens wünschenswerth die Gründe zu wissen, aus denen G. die Kāçikā dem Kaiyaṭa gegenüber so tief hinabsetzt. Nach Böhtlingk's Vermuthung (Pāṇini II, p. LIII), daß Jayāditya-Vāmana mit Jayāpīḍa-Vāmana identisch zu setzen sei, — wie denn von Jayāpīḍa ausdrücklich berichtet wird (Rājat. 4, 487), daß er Erklärer des Mahābhāṣya aus andern Ländern kommen liefs [er selbst war lange in Bengalen etc. gewesen, s. Lassen 3, 1008. 1009] —, würde die Kāçikā in das achte Jahrhundert gehören, also höchstens 100 Jahre jünger als Kaiyaṭa und keineswegs in eine Reihe mit Siddhāntakaumudī, Nāgeça etc. zu stellen sein. Aufrecht's (Ujval. pref. p. xv) sehr begründeter Zweifel über die Identität von Jayāditya mit Vāmana, wegen Ujval. I, 52 „Jayādityavacanād Vāmanamate sādhu“, erledigt sich wohl eben, wenn man Jayāditya als Patron, Vāmana als Autor faßt?

gar nicht um irgend welche, beträchtliche oder unbeträchtliche Zeitdifferenz zu handeln brauchen, sondern es würde einfach genügen anzunehmen, daß die von Pāṇini im Nordwesten gegebene Regel für den Osten nicht paßte, daß somit Kātyāyana sich genöthigt sah, dem abweichenden Sprachgebrauche des Ostens durch Statuirung der nöthigen Ausnahme zu seinem Rechte zu verhelfen. Wir brauchen indessen uns auf nähere Erörterung dieser Frage gar nicht einzulassen, da Kaiyaṭa's Erklärung nach meiner Meinung eine völlig irrige ist. Denn wenn nach Kātyāyana's Ansicht nicht bloß Yājñavalkya zu den „Alten“ gehörte — und die Ausnahme, *pratiśedhaḥ*, hätte in der That keinen Sinn, wenn er dies nicht annahm — sondern auch die von ihm verkündeten *brāhmaṇa* mit den von andern „Alten“ verkündeten *brāhmaṇa* zusammen ganz in dieselbe Kategorie gehörten und mit ihnen gleichzeitig waren, so lag gar kein Grund vor, dieses dann ganz selbstverständliche Verhältniß noch besonders hervorzuheben: es reichte dann das einfache Yājñavalkyādibhyaḥ *pratiśedhaḥ* vollständig aus: der Zusatz *tulyakālatvāt* wäre absolut überflüssig. Derselbe hat nur dann einen Sinn, wenn er etwas Neues, nicht schon in der Sache selbst liegendes hinzufügt. Wenn wir uns nun dessen erinnern, daß jedes *vārttikam* zu seiner unbedingten Ergänzung, die denn auch oft genug dabei steht, das Wort *vaktavyaḥ*, oder *iti vaktavyam*, nämlich Pāṇinīnā, verlangt, und demgemäß diese Ergänzung zu unserm *vārttika* hier heranziehen, so lautet der Tadel, den dasselbe enthält, also: „Pāṇini hätte bei den von den „Alten“ verkündeten *brāhmaṇa* und *kalpa* in Bezug auf Yājñavalkya u. s. w. eine Ausnahme statuiren sollen“, und es ergibt sich

dann die Beziehung des *tulyakâlatvât* auf Pāṇini von selbst: weshalb hätte er diese Ausnahme statuieren sollen? „weil die von Yājñavalkya u. s. w. verkündeten *brāhmaṇa* resp. *kalpa*, obwohl allerdings auch auf „Alte“ zurückgehend, dennoch gleichzeitig — mit ihm selbst — sind“. Es hätte somit Yājñavalkya u. s. w. zwar auch für Kātyāyana in Pāṇini's Sinne als „alt“ zu gelten, aber die von ihnen verkündeten Werke wären nicht „alt“, sondern mit Pāṇini gleichzeitig. Und so wären denn auch Patañjali's Worte: *etāny api tulyakālāni* dem entsprechend zu erklären: „(denn) diese sind sogar (*api*) gleichzeitig“, nämlich mit Pāṇini. Wie löst sich nun aber das Räthsel, daß ein Werk von einem „Alten verkündet“ und dennoch „gleichzeitig mit Pāṇini“ sein könne? Wohl einfach dadurch, daß es jenem „Alten“ fälschlich zugeschrieben ward, zwar seinen Namen trug, aber mit Unrecht! Wir werden weiter unten (s. p. 80) noch einmal auf den Grad von Verfasserschaft, der sich mit dem Worte *proktam* verbindet, zurückkommen, halten es indess für angemessen, schon hier Folgendes vor auszunehmen. Wenn Patañjali selbst — nach G.'s dankenswerther Mittheilung auf p. 147 — in der Erklärung von 4, 3, 101 (*tena proktam*) zweierlei Werkarten unterscheidet: 1) *yat tena proktam na ca tena kṛitam*, was von Jemand verkündet, aber nicht von ihm gemacht ist (Beispiel: *māthurī* [*mādhurī Kaiyaṭa*] *vṛittih*), und 2) *yat tena kṛitam na ca proktam*, was von Jemand gemacht, aber nicht verkündet ist (Beispiel: *vārarucaṃ kāvyaṃ*, ein Gedicht von Vararuci, *jālūkāḥ ṣlokāḥ*, Verse von Jālūka), so sagt Kaiyaṭa in der Glosse dazu ganz ausdrücklich, es gebe ein doppeltes *proktam*, ein von Andern gemachtes*)

*) Wir werden weiter unten einen Fall kennen lernen, wo sogar G.

und ein selbstgemachtes „dvividham ceha proktaṃ grihyate parakṛitaṃ sva(kṛi)taṃ vā“. Daß es nun eben mit den von „Yājñavalkya u. s. w.“ verkündeten (prokta) Werken seine ganz besondere Bewandtnis habe, er giebt sich noch speciell aus dem vārttika 3 zu 4, 2, 66: sarvathā Yājñavalkyādibhyaḥ pratishedhaḥ „in Bezug auf Y. u. s. w. (hätte Pāṇini) insgemein eine Ausnahme statuiren sollen“, so wie aus der Angabe des Calc. Schol. daselbst: brāhmaṇa-graṇaṃ brāhmaṇaviṣeṣagrahaṇārthaṃ | iha tadviśaya-tvaṃ mā bhūt | Yājñavalkāni *) brāhmaṇāni | „das Wort brāhmaṇa im Text dient zur Bezeichnung der eigentlichen brāhmaṇa **). In folgendem Beispiel daher soll die [in dem Text gelehrte] Zugehörigkeit [zu dem Eintritt eines luk für das prokta-Affix] nicht eintreten: nämlich in Yājñavalkāni brāhmaṇāni“. Hier***) werden also denn doch diese letzteren sehr bestimmt von den eigentlichen brāhmaṇa geschieden! Es führt uns dies von selbst zu der Frage, was nun eigentlich unter diesen Yājñavalkāni brāhmaṇāni zu verstehen sein mag. Nach G. wäre das ganze Çatapatha-

(p. 208) selbst zu der Annahme des parakṛitaṃ proktaṃ schreitet. Was für Çaunaka recht ist, ist für Yājñavalkya billig — sollte man füglich glauben, auch mit G.'s Erlaubnis meinen zu dürfen.

*) Yājñavalkāni Calc. ed. Ich werde wegen des aus dieser Stelle wiederholten Druckfehlers der Calc. ed. (zu 4, 3, 105 hat sie die nach P. 6, 4, 151 richtige Form: Yājñavalkāni) denn doch etwas zu hart von G. angelassen. Müller, welcher sich des gleichen Versehens schuldig gemacht, kommt mit einem einfachen „sic“! weg, die Siddhāntakaumudī mit einem: „misedited“. Auf mich aber schüttet G. eine ganze Schaale voll Hohn aus. Man nennt dies „nicht mit gleicher Elle messen“, oder in G.'s eigener Redeweise „unfair dealing“, à la Kātyāyana versus Pāṇini (s. im Verlauf).

**) Wörtlich: der besonderen brāhmaṇa.

***) Es ist zu bedauern, daß G. auf dieses sūtram gar nicht eingegangen ist, so daß uns die Aufklärung darüber fehlt, ob die Worte des Schol. aus Patañjali entlehnt sind oder nicht.

brāhmaṇa damit gemeint, welches ja in der That im Verein mit der Vājas. Saṁhitā auf Yājñavalkya zurückgeführt wird. Da indess zwischen diesem Werke und den sonstigen Brāhmaṇa durchaus nicht ein solcher Unterschied besteht, wie er nach dem Obigen für die Yājñavalkāni brāhmaṇāni anzunehmen ist, so glaube ich bei meiner von G. angefochtenen Ansicht verharren zu müssen, daß wir bei diesen nur an solche Brāhmaṇa zu denken haben, wie uns deren in dem schon von Čamkara unter diesem Namen aufgeführten Yājñavalkīyam kâṇḍam des letzten (XIV) Buches des Čatapatha-brāhmaṇa vorliegen. Der Name dieses kâṇḍa ist eben dadurch zu erklären, daß es dgl. Y-kâṇi br. enthält: daher heißt es Y-kīyam: und G.'s Machtspruch (p. 135), daß das Y-kīyam k. nichts mit diesen Y-kāni br. zu thun habe, kann dieses sehr einfache Verhältniß in keiner Weise alteriren. Wenn G. weiter einwirft, daß der Ausdruck „Ausnahme“ bei Kātyāyana (zu 4, 3, 105) nothwendig bedinge, daß unter den von „Yājñavalkya etc.“ verkündeten brāhmaṇa nur Werke „of the same category“ wie die von Pāṇini im Sinne gehabten zu verstehen seien, was auf „the name of a particular chapter of an Āraṇyaka“ nicht passe, so heißt dies den Bogen etwas zu straff spannen. Die sechszehn brāhmaṇa, welche das Y-kīyam kâṇḍam bilden, haben zunächst an und für sich ganz dasselbe Recht auf den Namen brāhmaṇa, wie jedes andere diesen Namen führende Stück: denn da Pāṇini nirgendwo eine Definition dessen giebt, resp. einen bestimmten Umfang für das fordert, was er unter brāhmaṇa versteht *), so sehe ich nicht ein, mit welchem Recht

*) Bei dem einzigen Male, wo er ausdrücklich eine Stelle aus einem

dieselben wegen ihres geringen Umfanges allein von jenem Namen auszuschließen sein sollten. Aus der oben angeführten Stelle des Calc. Schol. zu 4, 2, 66 sehen wir aber ferner direkt, daß es sich bei den Y-kâni brâhmaṇani eben nicht um Werke „of the same category“ wie die sonstigen brâhmaṇa handelt, sondern gerade um eine von den eigentlichen Werken dieses Namens verschiedene Art derselben. — Dagegen habe ich meine Vermuthung, daß unter den Y-kâni br. „wohl nicht solche brâhmaṇa zu verstehen sind, die von Y-kya selbst verfaßt waren, sondern solche, die bloß von ihm handelten“ in dieser Form allerdings zurückzunehmen. G. bemerkt dagegen mit Recht: „there would be no „exception“, if the formation alluded to by Kâtyâyana meant a work „treating of“ the personage who is the base of the derivative“. K. muß in der That entschieden Yâjnavalkyaproktâni brâhmaṇâni darunter verstanden haben. Nach dem oben über das „dvividham proktam“ Beigebrachten indeß können auch die im Y-kiyam kâṇḍam enthaltenen Y-kâni brâhmaṇâni, obwohl sie nicht als ein „svakṛitam proktam“ gelten d. i. nicht von Y-kya selbst verfaßt sein können, dennoch als ein „parakṛitam proktam“ sehr wohl auf den Titel Yâjnavalkyaproktâni Ansprüche machen. Es konnten somit dieselben, wenn sie auch ursprünglich wohl nur von ihrem Inhalte, weil sie eben von Yâjnavalkya handelten, Yâjnavalkâni hießen, dennoch von Kâtyâyana mit Fug und Recht als „Ausnahmen“ zu den purâṇaprokta aufgeführt werden, insofern sie eben, als zu den „çuklâni yajûnshi“, welche „Vâjasaneyena Yâjnaval-

Brâhmaṇa citirt (2, 3, 60) liegt sogar, s. oben p. 60, die Möglichkeit offen, daß er das Wort wirklich nur im Sinne von: exegetischer Abschnitt verwendet.

kyenâ "khyâyante" (Çatap. 14, 9, 4, 33), gehörig, auf die Bezeichnung: Yājñavalkyaproktāni volles Anrecht haben, wie wenig Ansprüche Dieser auch gerade auf ihre Verfasser-schaft haben kann. Die Bedenken, welche ich in den Acad. Vorles. p. 125. 126 gegen eine Ausdehnung des mit diesen Yājñavalkāni brāhmanāni zu verbindenden Begriffs auf das ganze Çatapatha Brāhmaṇa angeführt habe, bestehen trotz G.'s Bezeichnung derselben (p. 136) als „mere table talk“, noch in gleicher Schärfe fort *): ich füge noch hinzu, daß ich dieses Werk in den sūtra etc. stets nur durch Vājasaneyinaḥ oder Vājasaneyakam, nie mit einem auf Yājñavalkya selbst direkt zurückführenden Namen çitirt finde, und wenn Patañjali sowohl den Namen: çatapatha als den Namen: shashṭhipatha erwähnt (s. ob. p. 64), so liegt auch danach die Vermuthung nahe, daß nach seiner Ansicht unter Y-kāni br. etwas Anderes zu verstehen war, als das, was diese beiden Namen bedeuten. — Ein Einwurf gegen die kritische Bemerkung des Kātyāyana in den beiden vārttika zu 4, 2, 66. 3, 105 (denn als eine solche sehen wir sie dankbar an) könnte etwa noch daher entlehnt werden — und ich wundere mich fast, daß G. ihn nicht mit einiger Emphase gemacht hat —, daß es kaum denkbar sei, daß Kātyāyana, der Verfasser des çrautasūtra, der anu-

*) Was G.'s Polemik (p. 135) gegen meine Art und Weise „früher ausgesprochene Ansichten nach weiterer Ueberlegung der betreffenden Stellen weiterzuführen oder zu modificiren“ (Acad. Vorl. p. 125) anbelangt, so ver-muthe ich, daß er nach Durchlesung dieser meiner Kritik seiner Erstlingsarbeit auf dem Gebiete der indischen Literaturgeschichte etwas milder über diese Art und Weise denken, ja sich dieselbe vielleicht auch selbst anzueignen Veranlassung finden wird. Bei der trüben Dämmerung, die noch wie ein Schleier über der indischen Literaturgeschichte hängt, ist ein sicheres Er-kennen eben noch den mannichfachsten Zufällen unterworfen. Wir sind Alle Schüler und Lernende, Keiner möge sich vermessen, schon Meister zu sein.

kramaṇi, und aller der verschiedenen pariṣiṣṭa zum weisen Yajus, so wenig respektvoll von den Yājñavalkyaprotāni brāhmaṇāni sollte gesprochen haben, da ja doch Yājñavalkya eben als der heilige Offenbarer des weisen Yajus von ihm mit ganz besonderer Ehrerbietung zu behandeln war. Nun, dieser Einwurf würde darauf basiren, daß sämtliche Kātyāyana, welche die indische Literatur kennt, entweder als eine einzige Person, oder doch wenigstens alle als derselben Schule angehörig, resp. als Anhänger des weisen Yajus anzusetzen seien *). In der That steht G. nicht an, den Verf. des Vāj. Prātiçākhyā mit dem vārttika-Verfasser zu identificiren, wie wir sehen werden, und auch den Verf. des karmaṇīya scheint er Lust zu haben, da noch anzuschließen: weiter indessen ist er bis jetzt nicht gegangen. Im Hinblick nun auf die verschiedenen Kātyāyana, welche u. A. auch die buddhistische Legende kennt, wird es uns erlaubt sein, den vārttika-Verfasser von dem Verf. des kalpasūtra u. s. w. vollständig zu trennen, und eben gerade auch die beiden vārttika, um die es sich hier handelt, als einen Beweis dieser Getrenntheit zu erachten.

Wenn G., zum Schluß der Untersuchung über die Y-kāni br. auf das sūtram, zu dem dieselben als Ausnahme angeführt sind, zurückkommend, bemerkt (p. 140), daß keines der jetzt noch handschriftlich vorhandenen Werke, „as far as my knowledge goes“, zu den von Pāṇini im Sinne gehabten alten brāhmaṇa und kalpa gehören könne, weil keines derselben einen auf jenes Affix in ausgehen-

*) Wie G. dies bei einer anderen Gelegenheit prägnant in Abrede stellt (p. 92 not.) „Or do we find that in India all pupils and descendants are compelled to confine their writings or remarks to the works of their teachers and ancestors?“

den Namen führe, so hätte er nur in seine eigne Note auf derselben Seite zu blicken brauchen, um den Namen eines dgl. brâhmana zu finden, welcher nach jener Regel gebildet ist. Zwei Zeilen unter den Worten „as far as my knowledge goes“ steht der Name Aitareyaṇaḥ als Beispiel der Kâçikâ für die purânaprokta brâhmana: und wenn ich dazu noch die Namen Vâjasaneyinaḥ, Tâṇḍinaḥ, Kaushîtakinaḥ hinzufüge, die alle mit jenem Affix gebildet sind, so habe ich die hauptsächlichsten der vorhandenen brâhmana genannt, da das Kâthakam und die Taittiriyâḥ anderweitig belegt sind. — Was übrigens das Aitareya- und das Kaushîtaki-brâhmana betrifft, so wäre die von mir aufgestellte und von Müller (Hist. Anc. S. Lit. p. 357 not.) adoptirte Vermuthung, daß bei den von Pânini 5, 1, 62 (bh. na vy.) als aus dreißig*), resp. vierzig (adhyâya, Schol.) bestehend angeführten brâhmana an jene beiden Werke zu denken sei, wohl einer Erwähnung werth gewesen. Für die Existenz des Kaushîtaki-brâhmana sprach speciell noch die Erwähnung des Namens Kushîtaka resp. Kaushîtakeya durch Pânini 4, 1, 124 (bh. na vy.), sowie der bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch unter „3) tva“ angeführte Umstand, daß sich die Stelle: paryâyâ iva tvad âçvinam, welche bis jetzt nur in diesem brâhmana (17, 4) nachweisbar ist, von Yâska, Pânini's Vorgänger auch nach G., citirt findet (Nir. 1, 9). Dazu kommen noch drei andere Stellen, welche Yâska daraus zu citiren scheint: savitâ sûryâm prâyachat somâya rājne prajāpataye vâ Nir. 12, 8 Kaush. Br. 18, 1 (wo aber

*) Ueber eine andere Bedeutung von trainç(ik)a, resp. câtvâriṇç(ik)a s. diese Stud. 3, 383 — 384.

yadi vâ prajâpates), prâçitram asyâ 'kshinî nirjaghâna Nir. 12, 14 Kaush. Br. 6, 13 (wo tasya 'ksh. n.), adantakah pûshâ*) Nir. 6, 31 Kaush. Br. 6, 13. Wenn diese drei Stellen bis jetzt noch nicht zur Sprache gekommen sind (, für die zweite s. indefs diese Stud. 2, 306), so gilt dagegen diese Entschuldigung nicht von den Stellen des Aitar. Brâhmaṇa, welche bereits Roth in seinem Comm. zur Nirukti daraus nachgewiesen hat**), z. B. âpribhir âpṛinâti Nir. 8, 4. Ait. Br. 2, 4. yâ pûrvâ paurnamâsî sâ 'numatir yottarâ sâ râkâ yâ pûrvâ 'māvâsyâ sâ sinivâlî yottarâ sâ kuhûḥ Nir. 11, 29. 31. Ait. Br. 7, 11. Es hätten somit diese beiden brâhmaṇa in der That wohl einige Ansprüche darauf gehabt, von G. noch zu den auf p. 243 als vorpâninisch verstateteten vedischen Werken gezählt zu werden.

Da Pânini die Âraṇyaka „noch nicht kannte“, so können auch, meint G., zu seiner Zeit noch keine Upanishad existirt haben (p. 141). Fataler Weise erwähnt Pânini aber zufällig gerade dieses Wort an einer Stelle, „but not in the sense of a sacred work“ werden wir belehrt. Aber in welchem Sinne dann? erlaube ich mir zu fragen: „beim Gleichnifs“ d. i. wenn Einer womit so geheimnißvoll thut, als ob es eine upanishad, Geheimlehre, wäre, „kann man upanishad mit Wrz. kṛi komponiren“, heißt es 1, 4, 79. Damit scheint denn doch gerade der eigent-

*) Könnte auch aus dem Yajus citirt sein, s. oben p. 56.

**) Dazu vgl. noch Folgendes: Nach dem Calc. Schol. hat Pânini in 2, 4, 80 die Stelle ajnata vâ asya dantâḥ Aitar. Br. 7, 14 im Auge. Desgleichen ist die zu dīrghajihvî P. 4, 1, 59 citirte Stelle im Wesentlichen sich Aitar. Br. 2, 22 wiederfindend. Das bei Pân. 5, 1, 72 erwähnte turâyana ist bis jetzt (abgesehen von den sūtra) nur im Kaush. Br. 4, 11 nachgewiesen. — Hariçandra freilich erscheint bei Pân. 6, 1, 153 als Name eines ṛishi (!), nicht eines Königs, wie Ait. Br. 7, 13.

liche Charakter der upanishad recht prägnant bezeichnet zu sein. Das sūtram ist freilich „bh. na vy.“ von Patañjali nicht erklärt, aber G. würde nicht das Recht haben, uns diesen Umstand als einen möglichen Gegengrund vorzuhalten, nachdem er denselben sonst in so entschiedener Weise perhorrescirt hat. Es kennt übrigens auch Yāska, Pāṇini's Vorgänger auch nach G., das Wort upanishad, vgl. Nir. 3, 12 (upanishadvarṇaḥ). — Die weitere Schlußfolgerung welche G. an die „Nichtexistenz“ der Upanishad zu Pāṇini's Zeit knüpft, die Verstärkung nämlich der „arguments“, die er für die damalige Nichtexistenz der Vāj. Samhitā beigebracht zu haben meint, deren letztes Buch bekanntlich durch eine Upanishad gebildet wird, fällt hiermit einfach zu Boden.

Die Nichtexistenz eines Atharvaveda zu Pāṇini's Zeit wird — trotz des doppelten âtharvaṇika 4, 3, 133. 6, 4, 174, und trotz des nach der ersten dieser beiden Regeln daraus folgernden und nach Patañjali als Beiwort für dharmāḥ und âmnāyaḥ „the office and the sacred record of the Atharvan“ zu nehmenden âtharvaṇa, so wie trotz Patañjali's Zeugniß für die Existenz des Wortes atharvan im gaṇa zu 4, 2, 63 „where it can only mean a literary work“ — einfach daraus geschlossen (p. 143), daß nicht auch das Compositum: atharvāṅgirasas und das davon abgeleitete atharvāṅgirasa erwähnt sind! Letzteres Wort ist bis jetzt nur bei Manu, Yājñavalkya und im Harivaṇṣa nachgewiesen: sein Fehlen bei Pāṇini könnte also gar nichts besagen: und was atharvāṅgirasas betrifft, so ist es ein ganz regelrechtes Dvandva-Compositum, über welches eine Regel zu geben in keiner Weise nöthig war. — Gegen eine etwaige noch separate Existenz der parvan der atharvan

und der āṅgiras (vgl. Çatap. 13, 4, 3, 7. 8 [Āçval. çr. 10, 4]) würde nun erst recht gar kein Grund zum Zweifel vorliegen*). Das von Pāṇini citirte Kāthakam hat Açv. 5, 2 folgende, ganz ebenso auch in Ts. 7, 5, 11, 2 wiederkehrende, Stelle: ṛigbhyas svāhā yajurbhyas svāhā sāmabhyas svāhā 'ṅgirobhyas svāhā vedebhyas svāhā (gāthābhyas s. nārāçānsibhyas s. raibhībhyas s.), wo die āṅgirasas deutlich genug als ein vierter Veda neben den drei andern genannt sind. — Daß unsere vorliegende Atharva-saṃhitā zu Pāṇini's Zeit noch nicht bestanden haben kann, ist allerdings ganz richtig, vgl. das über die späte Redaction des jetzigen Textes in 20 Büchern in diesen Studien 4, 432 Bemerkte, wozu ich jetzt noch nachtrage, daß zu Patañjali's Zeit die Ath. Saṃhitā, resp. deren ihm geläufige Recension, nicht mit dem sūktam begann**), welches jetzt den Anfang bildet, sondern mit dem, welches als 1, 6 steht: vgl. mahābhāṣhya ed. Ballantyne p. 6. 36 (mit der Variante abhīṣṭaye).

Wenn wir dem auf p. 144 in Bezug auf tadānīm, resp. das späte Alter des betreffenden Rik-Hymnus, Bemerkten vollständig beipflichten müssen, so ist es uns doch gleich darauf wieder gerade zu unbegreiflich, wie G. (p. 145) für den Unterschied, der bei Pāṇini zwischen dṛiṣṭam

*) In Pāp. 4, 4, 96 (bh. na vy.) wird die Bildung des Wortes hṛidya im Sinne von hṛidayasya bandhanaḥ, vaçikaraṇamantraḥ „Herzensbann“ gelehrt, und der betreffende Spruch geradezu ṛishi genannt. Daß es somit damals vedische Sprüche gab nach Art von Ath. 1, 34. 2, 30. 3, 8 (v. 6 mama vaçeshu hṛidayāni vaḥ karomi). 18. 25. 30 etc. liegt außer Zweifel. — Zu hastivarcasam Ath. 3, 22, 1 vgl. P. 5, 4, 78: und zu vṛishadati 1, 18, 4 s. Pāp. 5, 4, 145.

**) Das Kauçikasūtram, welches in §. 189 das trishaptiyam an die Spitze zu stellen scheint, müßte dann entweder später sein, oder einer andern Recension angehören.

„seen, i. e. received by inspiration from the divinity“ oder „received immediately from the divinity“ (p. 147) und zwischen proktam „proclaimed“ bestehe, sich auf seine eigne Auseinandersetzung auf p. 62 zurückbeziehen kann. Denn zwischen dem Sinne von: *chandasy api dṛiṣyate* P. 6, 4, 73. 7, 1, 76, welchen G. auf p. 63 dafür annimmt (s. oben p. 38), und dem Sinne, den er hier (p. 145 ff.) für *dṛishṭam sâma* 4, 2, 7 in Anspruch nimmt, besteht gar kein Zusammenhang. Man müßte denn an geschriebene Liedertexte denken wollen, welche nach Art der mosaischen Gesetzestafeln den vedischen Sehern in ihrer Inspiration vor Augen gehalten wurden: etwas dgl. scheint G. mit seinem „seeing of material words, such as the divinity holds before the seer's material eye“ (p. 65) allerdings selbst vor Augen gehabt zu haben, denn unter „material words“ sind dem ganzen Zusammenhang nach daselbst „written words“ zu verstehen. — Ehe wir nun auf den prägnanten Fall eingehen, für welchen sich G. von seiner früheren Theorie, wonach unter „Gesehenem“ nur Schriftliches zu verstehen war, nunmehr zur Inspirationstheorie bekehrt hat, ist es nöthig den Sprachgebrauch Pāṇini's in Bezug auf Autorschaft zu überblicken. Pāṇini unterscheidet, was Abfassung betrifft, zwischen: *dṛishṭa*, *prokta*, *upajñāta* und *kṛita*. Das wort *dṛishṭa* „gesehen, geoffenbart“ verwendet er nur für die *sâman* 4, 2, 7, womit indeß nicht die „*Sâma*vedahymns“ (p. 145) oder gar „hymns“ im Allgemeinen, wie es p. 64 heißt, gemeint sind, sondern die eigenthümliche Sangesweise der *Sâma*-Verse, wie dieselben unter den betreffenden Namen (*kāleyam*, *vâmadevyam* 4, 2, s. 9) uns jetzt noch in den *gâna* „Gesangbüchern“ vorliegen. Nun, die Musik hat eben von jeher An-

sprüche auf Inspiration von oben gehabt (ohne dafs deshalb die Noten schriftlich vor die Augen des Componisten zu treten brauchten!). Das Wort prokta „proclaimed, promulgated“ sodann verwendet Pāṇini ohne Unterschied für chandobrahmaṇāni 4, 2, 66 d.i. saṃhitā's (vgl. G. selbst p. 70. 71) und brāhmaṇa's, für [und zwar purāṇa-prokta *)] brāhmaṇa, kalpa und chandas 4, 3, 105. 106., sowie für sūtra 4, 2, 65. 3, 110 (wo bhikshusūtra-naṭasūtrayaḥ): es sind damit offenbar Werke gemeint, die obwohl ursprünglich auf einen bestimmten (seinerseits wohl immerhin als ṛishi**), also als inspirirt anzunehmenden) Urheber zurückgehend, doch eben nicht unmittelbar von ihm in strikte Form gebracht waren, die sie vielmehr erst in den Händen Derer, die sie „Dorf für Dorf“ recitirten und studirten (tad adhite tad veda 4, 2, 59) in mannichfacher Gestalt***) erhielten. Das Wort upajñāta 4, 3, 115 (bh. na vy.) „ersonnen, erfunden“ bezeichnet, im Gegensatz zu, der den prokta-Werken beiwohnenden Abhängigkeit der den Text weiterbildenden Kräfte von dem ersten Verkünder desselben, ein Werk, welches rein auf die eigene Er-

*) S. oben. p. 64 sq. Das Faktum, dafs Pāṇini zwischen purāṇaprokta und also im Gegensatz dazu auch zwischen nicht purāṇaprokta-Werken der brāhmaṇa- und kalpa-Literatur unterscheidet, ist ein hinlänglicher Beweis dafür, dafs es mit seinem Inspirationsglauben nicht gerade sehr weit her war, und hat daher Müller ganz Recht, wenn er sagt (Hist. p. 361) „Pāṇini's views are not shackled by the inspiration-doctrine“.

**) Vgl. P. 3, 2, 186. 4, 1, 104. 114. 3, 69. 6, 1, 158.

***) So heifst es bei Patañjali zu 4, 3, 101 ausdrücklich (G. p. 147): nanu cokaṭṭam „na hi chandāṇsi kriyante, nityāni chandāṇsi“ ti | yady apy artho nityaḥ | yā tv asau varṇānupūrvī sā 'nityā, tadbhedāc caitad bhavati Kāṭhakaṃ Kālāpakaṃ Maudakaṃ Paippalādakaṃ iti | „heifst es denn nicht: „die chandas (Veda) sind nicht gemacht, sie sind beständig (unveränderlich)*? Allerdings, ihr Sinn ist beständig, aber die Reihenfolge ihrer Laute (Buchstaben) ist nicht beständig, und von der Differenz darin kommt es eben her, dafs wir ein Kāṭhakaṃ, Kālāpakaṃ, Maudakaṃ, Paippalādakaṃ [d. i. verschiedene Textrecensionen] haben.“ — Ueber das dvividham proktaṃ s. oben p. 69.

findung seines Verfassers zurückgeht*); ebenso wird upajñā am Ende von Compositis im Sinne von „tadādyācikyā-sāyām“ verwendet 2, 4, 21 (bh. na vy.), vgl. BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v. Mit kṛita grantha endlich werden 4, 3, 87. 116**) direkt auf bestimmte einzelne Gegenstände bezügliche (adhikṛitya) oder von einzelnen Persönlichkeiten unmittelbar verfaßte (tena ist aus 112 zu suppliren) Werke bezeichnet. — Dieser Unterschied nun zwischen Werken, die als prokta, als upajñāta oder als kṛita grantha bezeichnet werden, könnte, im Hinblick darauf, daß zur prokta-Gruppe (mit Ausnahme der bhikṣhusūtranaṣasūtre) nur vedische Werke gerechnet werden, wohl zu der Annahme führen, daß die zu dieser Gruppe gehörigen Werke im Gegensatze zu den beiden andern Gruppen, nur mündlich, nicht schriftlich existirten. Wie dem auch sein mag, jedenfalls geht aus dem Vorhergehenden hervor, daß absolut kein Grund vorhanden ist, das dem Čaunaka zugeschriebene zweite maṇḍala des Rik blos deshalb mit G. als „of later date than the other maṇḍalas“ zu betrachten, weil Pāṇini 4, 3, 106 das von „Čaunaka“ herrührende „chandas“ unter Werken aufführt, die er „prokta“ nennt,

*) Eigenthümlich ist das Beispiel dazu in dem Calc. Schol.: Pāṇinīna upajñātam, Pāṇinīyaṃ vyākaraṇam, vino 'padeṣena jñātam ity arthaḥ, welches der ganzen Tradition über Čiva als Lehrer Pāṇini's ins Gesicht schlägt: vgl. noch Pāṇinyupajñam vyākaraṇam, Pāṇiner upajñātena ('nena?) prathamataḥ prāṇitam im Schol. zu P. 2, 4, 21 und Pāṇinopajñam vyākaraṇam im Schol. zu 6, 2, 14 (bh. na vy.). — Sollte etwa auch der Name der čivasūtra dieselben ursprünglich nur als čivāni, fausta, bezeichnet und mit Čiva gar nichts zu thun gehabt haben? Die ganze Legende von Pāṇini's Schülerschaft unter Čiva, wie sie sich meines Wissens zuerst in der cikṣhā findet (vgl. auch Hiuen Tshang's Bericht), wäre dann aus einer falschen Etymologie entstanden.

**) Letzteres sūtram, welches bh. na vy., wird nach Müller allerdings von Kaiyaṣa als nicht von Pāṇini herrührend bezeichnet: G. stellt dies indeß in Abrede p. 29. 30.

nicht unter solchen, die er „*dr̥iṣṭa*“ nennt. G. hat dabei übersehen, daß Pāṇini nirgendwo andere *chandas* als „*dr̥iṣṭa*“ bezeichnet, sondern im Gegentheil an der einzigen Stelle, die noch hierher paßt, 4, 2, 66 von den *chandas* und *brāhmaṇa* ganz im Allgemeinen ebenfalls als „*prokta*“ spricht, so daß dieselben sämtlich, nicht bloß das *chandas* des Ṣaunaka, zu den nach G.'s eigener Auseinandersetzung hierüber *) nichtinspirierten Texten zu zählen wären: und es bleiben dann eben nur die „*sāman*“ allein als die Kategorie „*dr̥iṣṭa*“ bildend, resp. als Ansprüche auf Inspiration habend übrig. — Auf p. 82 scheint übrigens G. noch selbst nichts von seiner Conjectur auf p. 149 bezüglich des „*later date*“ des zweiten *maṇḍala* gewußt zu haben, da er die etwaige Annahme Müller's, daß Pāṇini ein Zeitgenosse des Rik-Lehrers Ṣaunaka sei, mit folgenden Worten, die übrigens nur unter Voraussetzung der Identität der beiden Ṣaunaka einen Sinn haben, zurückweist: „Pāṇini himself repudisates this conclusion, for in the *Sūtra* 4, 3, 106, which is intimately connected with 4, 3, 105, Pāṇini speaks of Ṣaunaka as of an ancient authority“.

Wenn wir mit dem, was G. p. 149—157 über die Nichtexistenz der vorliegenden philosophischen *sūtra* zu Pāṇini's Zeit bemerkt, einverstanden sind, so legen wir dabei doch das Gewicht nicht sowohl auf die Nichterwähnung betreffender Wörter in Pāṇini **), als vielmehr auf den inneren Cha-

*) It is evident that Pāṇini — who comprises *kalpas* under the term „*proclaimed*“ — looked upon the works, the names of which are taught in these rules, not as having been „*seen*“ or received immediately from the divinity (p. 147).

**) Wenn *yoga Ts.* 1, 5, 7, 8, also in einem von G. für vor-Pāṇinisch erklärten Texte, neben *dama* und *yācnā* steht, so scheint daselbst bereits ein mit der späteren technischen Bedeutung des Wortes zwar nicht identischer,

rakter jener sūtra selbst, so weit uns dieselben bis jetzt zugänglich sind, und, was Gautama betrifft, auf die Verschiedenheit der Terminologie, welche in Bezug auf den Gebrauch der Wörter jāti, ākṛiti und vyakti zwischen ihm und Pāṇini besteht, wie G. scharfsinnig auseinander setzt. Unterschied im Sprachgebrauch logischer und grammatischer Schriften ist, bei dem nahen Zusammenhange Beider, jedenfalls wohl für die Posteriorität der entwickelteren Terminologie entscheidend, im Fall nicht etwa besondere Gründe für die Annahme gegenseitiger Unbekanntheit vorliegen.

Es folgt eine Diskussion über den Verf. der upādisūtra p. 157—182*), mit dem Resultat, daß Pāṇini selbst als deren ursprünglicher Urheber zu erkennen sei**). Ver-

aber doch ihr analoger Sinn dafür anzunehmen. (Vgl. T. Ār. 8, 4 ṣaddhā, ritaṃ, satyam, yogaḥ und 10, 12 vedāntavijnānāsunīcitārthāḥ saṃnyāsayogād yatayaḥ ṣuddhasattvāḥ.)

*) Die in not. 190 auf p. 160 angeführte Stelle divan dharmaṃ dharuṇe ist vielmehr divo dharman dharuṇe (Rik 5, 15, 2) zu lesen. Das ṇik der betreffenden Regel ist an und für sich Unsinn, und das ṇ desselben schon darum bedenklich, weil in dharuṇa kein vṛddhi sichtbar ist: es liegt aber sehr nahe, dafür ṇiluk zu lesen, wie fast unmittelbar vorher (Up. 3, 58) geschieht. Es ist auffällig, daß sich G. diese in die Augen springenden Data hat entgehen lassen.

**) Wenn G. (p. 162) mit Bezug auf die Angabe der upādisūtra (4, 146. 2, 80), daß aṣman (durch manin gebildet) und bhuvana (durch kyun gebildet) nur chandasi vorkämen, aus dem Gebrauche beider Wörter bei Pāṇini schließt, daß „P. lived in that Vaidic age when aṣman and bhuvana were as well Vaidic as common words“, so ist mir dies völlig unverständlich. Was bhuvana wenigstens betrifft, so leben wir in diesem „Vaidic age“ noch jetzt. — Es sind allerdings diese beiden Angaben der upādisūtra höchst auffällig: bei aṣman kann man sich die Sache noch erklären, da das Wort in der That im Veda viel gebräuchlicher ist, als später, obschon es auch später noch in zahlreichen Compositen und vielfach selbstständig gebraucht wird: bei bhuvana dagegen, welches in beiden Sprachperioden gleich häufig ist, muß jene Angabe im höchsten Grade befremden: sollte sie sich etwa nur auf den Accent beziehen? vergl. Pāṇ. 6, 2, 20 Schol. „bhuvana-ṣabdaḥ kyun-antaḥ, pakṣhe ādyudāttaḥ“ oder auf das Masculinum bhuvana? vgl. Ts. I, 7, 9. Ein chronologischer Schluß aber der Art, wie ihn G. aus dem Gebrauch dieses Wortes bei Pāṇini zieht, ist jedenfalls ein reines Unding.

knüpft hiemit ist eine Untersuchung über die Terminologie Pāṇini's. Dieselbe geht von Pāṇini 1, 2, 53 aus, wo P. erklärt, daß er das und das nicht lehren werde, weil er *saṃjñā's* als verbindlich (*pramāṇam*) für sich erachte. Wenn nun nach Patañjali unter *saṃjñā* hier ganz im Allgemeinen solche Wörter zu verstehen sind, die ein etymologisches Verständniß zulassen, also implicite auch derartige grammatische Kunstaussdrücke (dagegen nicht rein willkürlich erfundene dergl. Ausdrücke wie *ṭi*, *ghu*, *bha*), so scheint es mir doch dem Zusammenhange bei Pāṇini nach äußerst zweifelhaft, ob *saṃjñā* hier wirklich auch von grammatischen Kunstaussdrücken verstanden werden kann und nicht vielmehr einzig von „conventional names“ des gewöhnlichen Lebens (vergl. die Beispiele im Schol. zu 1, 2, 51. 52) zu verstehen ist: und zwar besonders deshalb, weil Pāṇini selbst bald darauf 1, 2, 56 (*bh. na vy.*) zwei dgl. grammatische *saṃjñā* (*pratyaya* und *pradbhāna*) ausdrücklich namhaft macht, deren „Sinn er nicht erklären will, weil derselbe anderswoher klar sei“: dieselben können somit in keinem Falle unter den in 53 genannten *saṃjñā's* bereits inbegriffen sein! Auf Grund jener Erklärung Patañjali's nun — in welcher die etymologisch verständlichen grammatischen Kunstaussdrücke übrigens nur stillschweigend, resp. dadurch daß er die etymologisch unverständlichen direkt ausschließt, eingeschlossen sind — schließt nun G. nicht bloß, daß Pāṇini alle dgl. grammatischen *saṃjñā's* unerklärt läßt, die bereits vor ihm bestanden, sondern er nimmt auch direkt an, daß in allen den Fällen, wo Pāṇini die Definition eines etymologisch verständlichen grammatischen Terminus giebt, „he was the first who employed it in the sense stated by him“. G. hat

dabei aber übersehen, daß unter den von ihm angeführten *) dgl. Wörtern mehrere sind, die bei Yāska vorkommen, den er doch selbst für älter als Pāṇini erklärt: so: udātta Nir. 4, 25. 5, 5. 6, 28. anudātta Nir. 1, 7. 8. 4, 25. 5, 5. 22. 23. upadhā Nir. 2, 1. 4, 25. 5, 12. lopa Nir. 2, 1 (ādilopa, antalopa, upadhālopa, varṇalopa). Auch dhātu und upasarga sind nicht bloß „probably“ (p. 167), sondern da sie in der Nirukti sich häufig finden (dhātu 2, 1. 28. 3, 9 viermal. 10 zweimal. 11. 13 zweimal. 19 viermal u. s. w., upasarga 1, 1. 3. 12. 3, 16. 5, 5. 6, 22), auch für G. sicher nicht von Pāṇini erfunden: führt G. ja doch später (p. 224 sq.) die Art und Weise der Behandlung der upasarga durch Yāska als einen Hauptbeweis dafür an, daß Yāska vor Pāṇini zu setzen sei. Zu avyaya ist wenigstens dṛiṣṭavyaya Nir. 2, 8. 5, 23 zu vergleichen **). Wenn somit Pāṇini nicht der Erste war, der diese termini gebrauchte, während er sie doch ausdrücklich definirt, so folgt daraus, daß auch die übrigen dgl. termini, welche er direkt definirt, nicht nothwendiger Weise von ihm erst erfunden zu sein brauchen, und der von dem Gebrauch derselben in den unādisūtra gemachte Schluß „that this treatise was written later than the grammar of Pāṇini“ (p. 170) fällt somit einfach zu Boden. — Von wirklicher Bedeutung dagegen ist die Angabe Patañjali's p. 181 not., daß die als technische Marke dienenden stummen Buchstaben (anuban-

*) Es giebt aber noch andere dgl.: so erklärt Pāṇini 1, 4, 102 die Bedeutung von ekavacana, dvivacana, bahuvacana: 101 die von prathama-madhya- 'ttamāḥ: 104 die von vibhakti: wozu vergl. Nir. 4, 15. 6, 16. 7, 1. 2. 11, 16.

**) Es abhyāsa und abhyasta gehören nicht direkt hierher, da sie (vgl. G. p. 48) bei Yāska und Pāṇini verschieden gefärbte Bedeutungen haben. — Ich schliesse hierbei absichtlich den Sprachgebrauch der Prātiśākhya aus, weil dieselben nach G.'s Ansicht — wie wir sehen werden — später als Pāṇini sind, ihre Auktorität somit ihm gegenüber keine Waffe sein würde.

dha), welche in dem sūtra eines Vorgängers vorkommen, resp. aus demselben bei Pāṇini gelegentlich erwähnt werden, in dessen Werke keine Geltung haben: „pūrvasūtre ca ye 'nubandhāḥ, na tair ihet kâryāṇi kriyante“. Vorausgesetzt nun, daß dieselbe in dieser strikten Form unbedingt als Norm zu gelten hat, was bei der G.'schen Annahme von mindestens fünf Jahrhunderten Zwischenraum zwischen Pāṇini (vorbuddhistisch, also mindestens 7. Jahrh.) und Patañjali (140—120 a. Chr.) denn doch einiges Bedenken verursacht*), würde sie in der That die völlige Selbstständigkeit der bei Pāṇini gebrauchten anubandha, als deren Erfinder er hiernach zu gelten hätte, involviren, und gleichzeitig somit dessen entweder Autorschaft oder Priorität für alle die Werke, in welchen seine anubandha im Gebrauch sind, also auch für die unṇādisūtra, um die es sich hier zunächst handelt. Statt: „consequently the Unṇādīlist must be of Pāṇini's own authorship“ könnte es übrigens doch nur heißen „an Unṇādīlist“. Während es nämlich p. 159 heißt: „between a list of Unṇādis — affixes or words — and Unṇādi-Sūtras, there is all the difference which exists between a lexicographical and a grammatical work. All the conclusions, therefore, which are based on the identity of both, vanish at once“, bedeutet dagegen auf p. 179—181 „the unṇādīlist“ eben die vorliegenden unṇādisūtra. Daß Pāṇini diese verfaßt hat, daß liegt nach den eben angehrten Worten G.'s gar kein Grund vor: ist ja auch unter den von Patañjali bei G. hier (p. 172 sq.) angehrten zwölf unṇādi-Wörtern doch

*) Sich selbst erlaubt G. gelegentlich an der Beweiskraft einer Angabe Patañjali's für Pāṇini's Zeit zu zweifeln (so p. 143 bei Atharvan, s. oben p. 77): uns andern Menschenkindern wird dies aber schwerlich verstattet sein.

wenigstens Eins (paṇṭha), welches nicht in ihnen vorkömmt. Es ist vielmehr — aber eben auch nur unter Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit von Patañjali's Angabe über die anubandha — nur das sicher, daß die vorliegenden unādisūtra von Pāṇini abgefaßt sein können (der specielle Beweis dafür wäre aber erst noch zu liefern), oder wenn sie dies nicht sind, daß sie nach seiner Zeit abgefaßt sein müssen. Um jene Annahme von P.'s Verfasserschaft festzuhalten, würde G. übrigens auch noch eine starke Purifikation des vorliegenden Textes vorzunehmen haben: mit Ausmerzung der beiden sūtra über açman und bhuvana ist bereits der Anfang gemacht (p. 162): das buddhistische bhadanta 3, 130 wird u. A. noch folgen müssen (s. Burnouf Introd. p. 567 Lassen 4, 79. 80).

Der Gebrauch der Pāṇini'schen anubandha markirt — unter derselben Voraussetzung, wie bei den unādisūtra — auch den vorliegenden dhātupāṭha als ein Werk, welches nach-Pāṇinisch sein muß, wenn es nicht von Pāṇini selbst herrührt. Es erscheinen nun zwar die Wurzeln darin mehrfach mit sehr wesentlichen Differenzen von der Gestalt, welche sie in den sūtra bei Pāṇini selbst haben: die Zahl sehr specieller Uebereinstimmungen ist aber bedeutend überwiegend: und ist somit allerdings sehr bestimmte Veranlassung da, das „groundwork“ desselben wirklich für das Werk Pāṇini's zu halten, während bei den unādisūtra für die gleiche Annahme eigentlich — mit Ausnahme des Namens selbst — jeder direkte Anhaltspunkt fehlt. Wenn sich G. nun hierbei auf eine frühere Bemerkung (pag. 54. 55) zurückbezieht, so ist diese nicht ganz mit seiner nunmehrigen Ansicht in Einklang. Hier heist es (p. 183): „we may fairly ascribe the present Dhā-

tupâṭhas [Plur.!] to various authors, who also, perhaps, added meanings to the list composed by Pāṇini, since there is no direct evidence to show that Pāṇini did more than arrange this list with the anubandhas attached to the radicals“, während es dort (p. 55) hieß: „if there existed a doubt that the expressions quoted (nämlich bhuvâdi, adâdi etc.) which contain the first word of a list, necessarily imply the whole list, and in the order in which the words of such a list appear in this work, the doubter would have at least to admit —“ und dazu die Note: „it is barely possible, however, to admit such a doubt, for Pāṇini does not restrict himself to generally mentioning radicals by giving the first word of the order: he refers also to distinct numbers. Thus 7, 2, 59. 75. 3, 98. 6, 1, 6. 4, 125. — In all these instances the order of the radicals in the Dhâtupâṭha as referred to by Pāṇini is the absolute condition of his rule.“ Der somit auf p. 55 zurückgewiesene „doubter“ mag sich damit trösten, daß auf p. 183 seine Ansicht von G. selbst vertreten wird, insofern „there is the same probability for such additions having been made to the original list as in the case of all other gaṇas“, bei welchen letzteren G. in Uebereinstimmung mit mir annimmt (p. 131), daß „only the first word may safely be ascribed to the knowledge of Pāṇini, since it is mentioned by himself“, mit alleiniger Hinzunahme der seltenen Fälle, wo auch andere Wörter eines gaṇa „are impliedly referred to by him“. Zwar führt G. bei den gaṇa nur ein dgl. Beispiel (7, 1, 25) an*), während beim dhātu-

*) Vgl. z. B. noch gaṇa Vida, der wegen des „anṛishi“ in 4, 1, 104 eben auch andere Wörter als Ṛishi-Namen enthalten haben muß. Für gaṇa

pāṭha deren fünf, aber alle dgl. Fälle beweisen ja doch immer nur für sich selbst, nicht auch für die anderen Gruppen.

Wir kommen nunmehr zu den Prātiçākhyā, deren Posteriorität nach Pāṇini im Gegensatz zu den bisher darüber geltenden Ansichten von G. behauptet wird (p. 183). Zu diesem Zwecke werden zunächst die Ansichten von Müller und Roth mit einigen Schlagwörtern abgefertigt. Meine Untersuchung über das Verhältniß des Vājas. Prātiçākhyā zu Pāṇini hat dagegen die Ehre von G. eines „full hearing“ gewürdigt zu werden, um seinen Lesern als ein Specimen meiner kritischen Methode, sowie meiner „grammatisch inkorrekten und unlogisch elliptischen Schreibweise“ zu dienen. Die wegwerfende Art und Weise, in welcher sich hierbei G. über mich ausspricht (p. 190. 191), läßt mir es allerdings als wünschenswerth erscheinen, daß seine Leser mich nicht bloß aus dieser Schilderung kennen lernen mögen. Freilich vergleicht er andererseits selbst gerade hier im Verlauf (p. 200) ausdrücklich sein Verfahren gegen mich mit jenem des Kātyāyana gegen Pāṇini*), und ich kann daher ihn eben theils auf die Charakteristik, welche er uns auf p. 119. 120 von der Ungerechtigkeit jenes Verfahrens gegeben hat, als auf eine Selbstcharakteristik verweisen**), theils mich mit dem stolzen

Garga sind die Wörter Lohita und Kata nebst irgend welchen dazwischenliegenden Wörtern durch 4, 1, 18 gesichert. — S. noch pūrvādibhyo nava-bhyah 7, 1, 16. Einige garga stehen noch jetzt im Texte (vergl. 6, 1, 68. 171), wie dies in den Prātiçākhyā, mit Ausnahme des Ath. Pr. und einer Stelle (5, 38) des Vs. Prāt., durchweg geschieht.

*) „I will - - show that Kātyāyana merely repeated the words of Pāṇini in order to attach his critical notes to them, just as I sometimes literally repeated the words of Professor Weber himself, merely for the purpose of improving on him.“

**) „In proposing to himself to write Vārttikas on Pāṇini, Kātyāyana did not mean to justify and to defend the rules of Pāṇini, but to find

Gefühle brüsten, daß ich in G.'s Augen trotz alledem und alledem in der Stellung seines heilig verehrten Pāṇini glänze, während er selbst sich die Rolle eines „ungenerous“ und „unfair antagonist“ dieses Pāṇini zuweist. Ich ziehe es indessen vor bei diesem schätzbaren Anerkenntnis nicht stehen zu bleiben, sondern meinem Kātyāyana gegenüber auch noch die Rolle des Patañjali, des defensor fidei Pāṇinicae, in diesem Falle also meine eigene Selbstvertheidigung zu übernehmen. — Und da habe ich denn vor Allem zu konstatiren, daß mein Deutsch denn doch nicht gar so schlimm ist, um zu seinem Verständniß alle die „words between []“ nöthig zu haben, welche G. zugefügt hat „in order to make something like sense of some of his (nämlich: meiner) sentences“. Ich glaube in der That annehmen zu dürfen, daß G. hierbei in dem seiner Kātyāyana-Rolle entlehnten Bestreben „to find fault with me“ mehrfach zu weit gegangen ist: denn daß sein nun bereits mehrjähriger Aufenthalt in England ihn sollte dem deutschen Sprachgebrauch so weit entfremdet haben, daß er wirklich nicht mehr verstand, was er las, wird kaum anzunehmen sein. Das Odium des Lächerlichen, welches

fault with them; and whoever has gone through his work must avow that he has done so to his hearts content. He will even have to admit that Kātyāyana has frequently failed in justice to Pāṇini, by twisting the words of the Sūtras into a sense which they need not have, or by upbraiding Pāṇini with failings he was not guilty of. On this score he is not unfrequently rebuked by Patañjali, who on such occasions severely rates him for his ungenerous treatment of Pāṇini, and, as we have seen in an instance above (p. 52), proves to him that he himself is wanting in proficiency, not Pāṇini. Kātyāyana, in short, does not leave the impression of an admirer or friend of Pāṇini, but that of an antagonist, often, too, of an unfair antagonist. In consequence, his remarks are attached to those Sūtras alone which are open to the censure of abstruseness or ambiguity, and the contents of which were liable to being completed or modified: he is silent on those which do not admit of criticism or rebuke.

er z. B. einem meiner Sätze durch die Uebersetzung „but in the contrary partly thoroughly differs from it“ aufzuheften sucht, verschwindet, wenn man bei ihm selbst „differs“ und „thoroughly“ umstellt. Die algebraische Terminologie des Vâj. Prât. stimmt, sage ich, nicht, wie die des Atharva Prât. völlig mit Pāṇini zusammen, sondern weicht zum Theil (partly) von derselben ab, und wenn dies der Fall ist, weicht sie ganz (thoroughly) von ihr ab*). Die „grammatische Fixirung“ sodann ist allerdings nicht: „grammatical terminology“, wie G. p. 189 übersetzt, sondern die „Fixirung der Grammatik“: und mit der „in Pāṇini repräsentirten Uebersicht“ kann dem Zusammenhange nach selbstverständlich keine andere „Uebersicht“ als die der Sprache, des gesammten Sprachgutes verstanden sein: der Kreis der prāticākhyā ist je auf ein einzelnes Werk beschränkt, Pāṇini dagegen hat „den ganzen Sprachschatz als Vorlage“ seiner Arbeit. — Wenn ich mich bei der Erwägung des Verhältnisses zwischen Vâj. Prât. und Pāṇini „with a caution that almost startles one in so bold a writer, who as we have seen above p. 77 has witnessed the progress of the Arians in their conquest of India 1500 B. C.“ ausdrücke, und das Für und Wider neben einander stelle, ohne noch zu einer direkten Entscheidung zu gelangen, ob sich die Waage auch allerdings zu Gunsten der Priorität des Vâj. Prât. neigt, so liest sich das Gleichniß von dem „whirlpool“ p. 190 allerdings recht amüsant, kann mich aber darin nicht beirren, daß bei wissen-

*) Diese Stud. 4, 83 „insofern nämlich diese algebraische Terminologie des Vâj. Prât. nicht wie die des Ath. Pr. völlig mit der Pāṇini's übereinstimmt, sondern vielmehr als eine von derselben zum Theil ganz abweichende auftritt.“

schaftlichen Erörterungen dies der einzige Weg ist zur Wahrheit zu gelangen. Den gerade entgegengesetzten Vorwurf (p. 191) „Prof. W. has made up his mind that the Vāj. Prāt. must be anterior to Pāṇini“ kann ich daher mit der größten Seelenruhe als *pratisara*, d. i. auf G. zurückfallend bezeichnen. — Was die Aussprache des kurzen *ā* betrifft, so meine ich nach wie vor, daß, obwohl beide Werke (Pāṇini wie Vāj. Prāt.) es als *saṃvṛita* bezeichnen, dennoch ein Unterschied in der beiderseitigen Aussprache desselben mit Nothwendigkeit dadurch bedingt wird, daß eben Pāṇini nicht das *ā*, sondern das *u* als Norm der Vokale hinstellt, während das Vāj. Pr. (1, 55) bei *ā* verharret. Daß Pāṇini das *ā* in seiner Grammatik in einer andern Aussprache verwendete, als die war, die es faktisch zu seiner Zeit in der Sprache hatte, ist aus seiner eigenen Angabe (8, 4, 68 *ā ā*) lange genug bekannt: und es ist wohl eben auf diese doppelte Aussprache des *ā* zurückzuführen, daß Pāṇini, um Mißverständnisse zu vermeiden, nicht das *ā*, sondern das *u* als Norm der Vocale verwendet. Ich kann daher in dem diese Studien 4, 119 Bemerkten zwar keine „grand discovery“ (p. 192), noch weniger aber „a fantastical story“ erkennen: auch meine ich durchaus nicht den auf p. 190 gespendeten Hohn dafür zu verdienen, wenn ich, statt unbedingt hieraus auf zeitliche Differenz beider Werke zu schließen (wie Einer, der „has made up his mind —“ gethan haben würde), vielmehr die Frage aufwerfe, ob nicht vielleicht einfach örtliche Differenzen Nordwesten und Osten Indiens) dabei zu Grunde liegen. — Wenn endlich in der Frage über die Identität der beiden Kātyāyana des Vfs. des Vāj. Prāt. und des Vfs. der *vārttika* zu Pāṇini, meine Zweifel an derselben einfach

durch die Auktorität Müller's, die diesmal vor G.'s Augen Gnade findet, mit G.'s Worten (p. 193) als „hypercritical“ und „utterly fantastical“ beseitigt werden, weil nämlich „in no grammatical work known to him (d. i. Müller) — and I may safely add to any one else — mention is made of two Kâtyâyanas“, und weil ferner in dem Stil beider Werke nichts sei, was als Beweis dienen könnte, daß ihre Verfasser nicht identisch seien, so erlaube ich mir zunächst die Tragweite des ersteren Punktes, resp. seine Beweiskraft zur Entscheidung obiger Frage einfach selbst in Frage zu stellen. Wie es für die Inder nur einen Vararuci, Patañjali, Kâlidâsa, Çaṅkara, Vikramâditya, Bhoja u. s. w. giebt, so würde es begreiflich sein wenn sie auch nur einen Kâtyâyana gelten liessen, ob schon es sich dabei allerdings denn doch um eine ganz andere Namensart handeln würde. Obwohl ich somit auf das Faktum selbst kein besonderes Gewicht lege, trifft es sich dennoch, gegenüber der obigen Behauptung, zufälliger Weise ganz glücklich, daß der geforderte Nachweis zweier Kâtyâyana in einem grammatischen Werke*) bereits seit längerer Zeit vorliegt: unter der Voraussetzung freilich, daß auch G. — wie aus den Worten (p. 81) „Müller, after having established the identity of Kâtyâyana and Kâtyâyana Vararuci (p. 240)“ in der That wohl zu folgern ist — die gewöhnliche Annahme theilt,

*) Oder sollten die Commentare zu Amara nicht strikt der Anforderung eines „grammatical work“ entsprechen? — Allerdings scheinen die beiden Autoren Vararuci und Kâtyâyana als Vorgänger Amara's mehr Ansprüche darauf zu haben, als Verfasser ähnlicher kosha zu gelten. Die specielle Beschränkung indeß auf „nouns“ und „genders“ weist sie denn doch wohl in so weit speciell der Grammatik zu, und dürfen ihre Namen überdem hier doch zum Mindesten als in einem „kindred portion“ der grammatischen Literatur stehend gelten.

daß der vârttika-Verfasser Kâtyâyana den Namen Vararuci führt. In Colebrooke's Vorrede zum Amarakosha (Calc. 1808 misc. ess. 2, 53) wird von den Vorgängern Amara's bemerkt: „his commentators instance the Trikânḍa, Utpalinî, Rabhasa and Kâtyâyana as furnishing information on the nouns, and Vyâḍi and Vararuci on the genders“. Die mir meinerseits bis auf weiteren Nachweis nicht gesicherte Identität dieses Vararuci mit dem obigen Vararuci Kâtyâyana, Verf. der vârttika, wird doch G. keine Bedenken verursachen dürfen, da er es ja für „carrying Pyrrhonism beyond the confines of common sense“ erklärt (p. 209), an der persönlichen Identität zweier denselben Namen tragender Autoren desselben Faches (in other and kindred portions of this same literature) zu zweifeln, so lange nichts in ihren Werken nachweisbar ist, was als Beweis dienen könnte, daß die Verfasser derselben nicht identisch sind! Wie nun freilich, wo dieser Beweis gar nicht zu führen ist? wie hier, wo das Werk jenes Vararuci, der „on the genders“ geschrieben hat, bis jetzt wenigstens verloren gegangen scheint*). — Wir haben übrigens, abgesehen von der eben angeführten Stelle, außer dem Verf. des Vâj. Prât. und dem Verf. der vârttika auch noch einen dritten Grammatiker Namens Kâtyâyana, der dieses Namens wegen ebenfalls nach G. direkte Ansprüche haben müßte, mit jenen Beiden identisch gesetzt zu werden, Kâccâyana nämlich, den Verf. der Pâli-Grammatik und des Pâli Dhâtupâṭha, den die Buddhisten ihrer-

*) Denn den von Aufrecht im Catalogus p. 167 besprochenen *linga-
viçeshavidhi*, welchen die Unterschrift dem Vararuci des Vikramâditya
zuteilt, in dessen Eingange aber neben einem Kâtyâyanyam (!) auch
Kaviçañkara, Ānanda, Daṇḍin (!) genannt werden, wird G. doch wohl kaum
als jene Quelle des Amara ansehen wollen!?

seits freilich (s. Turnour, Mahawanso Introd. pag. xxvi. Spiegel in Höfer's Zeitschrift 1, 230 — 236) mit Mahākātyāyana Ćāriputra dem Zeitgenossen und Schüler Buddha's identificiren. Endlich wenn der Name Kātyāyana einem jeden Vararuci zukāme (!), würde als vierter in der Reihe auch noch Vararuci, der Verf. der Prākṛit-Grammatik zu nennen sein, wie denn Lassen (Institut. linguae Prākṛ. p. 5) und nach ihm Cowell (Vararuci p. vii) in der That denselben ausdrücklich theils mit dem vārttika-Verf., theils mit dem Verf. der Pāli-Grammatik identificiren (vgl. über diesen letztern Umstand das in der Z. d. D. M. G. 8, 854 Bemerkte). Alles dies blos um deswillen, weil der schon vor Pāṇini selbst (4, 1, 18) bekannte Name Kātyāyana den drei, resp. vier Autoren gemeinsam ist! — Daß Namen wie Kātyāyana keine Eigennamen sind, liegt zwar schon auf der Hand*), es ist indess unter obwaltenden Umständen sehr schätzenswerth, daß es G. bei einer andern Gelegenheit selbst direkt ausspricht, indem er nämlich p. 210 zwischen dem „proper name of the author of the Saṃgraha“, nämlich Vyāḍi, und zwischen dessen Namen Dākshāyana unterscheidet. Um somit die Identität von Personen, die diesen Namen tragen, festzustellen, genügt es

*) S. Turnour a. a. O. „Kaccassa apaccam Kaccāyano, Kaceo ti kira tasmim gotte paṭhamapuriso, tappabhavantā tabbamsikā sabbeva Kaccāyanā jātā | Kaccāyana bedeutet Nachkomme des Kacca (Kātya). Kacca heisst nämlich der erste Mann (Stammvater) in diesem Geschlechte. Die von ihm Abstammenden, seinem Geschlechte Angehörigen, heißen Alle Kaccāyana“. — Nun giebt es aber auch nicht etwa blos einen einzigen, sondern mehrere Kātya! Patañjali z. B. führt gelegentlich (Ballantyne p. 805) zwei verschiedene Kātya mit ihren Spitznamen an, den Jihvā-Kātya und den Harita-Kātya, deren Nachkommen Jaihvākātās und Hāritakātās hießen. — Nach dem Schol. zu Pāṇ. 2, 1, 19 vaṇṇo dvidhā, vidyāvaṇṇo janmavaṇṇaḥ ca wäre sogar vielleicht nicht einmal nöthig, daß alle Kātyāyana aus demselben Geschlechte stammten? genügte etwa, daß sie zu derselben Schule (vidyāvaṇṇa) gehörten?

weder, daß sie auf demselben Gebiete der Literatur, dem der Grammatik, sich bewegen, noch ferner daß in dem „style“ ihrer Werke „there is nothing that could be used as a tenable argument“ daß sie nicht identisch seien, sondern es gehören dazu bestimmte Gründe, welche es erweisen oder wenigstens wahrscheinlich machen, daß sie identisch sind. Diesen allein gültigen Beweis tritt denn auch G. für die Verff. des Vâj. Prât. und der vârttika an, wie wir sogleich sehen werden. Ehe wir aber dazu übergehen, kann ich nicht umhin darauf hinzuweisen, daß bei derjenigen Auffassung des vârttika zu 4, 3, 105, welche Müller vertritt (s. oben p. 66), wenn auch nicht in dem „style“ desselben, so doch, was mehr besagt, in seinem Inhalt, mir ein sehr wesentliches Hinderniß gegen die Identifikation seines Vfs. mit dem Verf. des Vâj. Prât. vorzuliegen scheint, insofern nämlich diesem Letzteren eine so geringschätzige Ansicht über die als von Yājñavalkya, dem heiligen Offenbarer der *çuklāni yajūnshi*, verkündet geltenden *brāhmaṇa* ebenso wenig wird zugetraut werden können, wie dem gleichnamigen Verf. des *kalpasūtra* etc. (s. oben pag. 73. 74). — So viel als nothgedrungener Patañjali meiner selbst.

Wenn wir uns nunmehr zu den Gründen wenden, welche G. für die Posteriorität der *Prātiçākhyā* nach Pāṇini anführt, so begegnen wir zunächst folgendem Raisonnement (p. 195): „Die Tradition verbindet — from immemorial times — mit dem Veda eine Klasse von Werken, die den Namen *vedāṅga* führen. Eines derselben ist das *vyākaraṇam*, die Grammatik, ein Name, den die *Prātiçākhyā* nie führen. Auch werden dieselben, obwohl speciell nur mit vedischen Texten beschäftigt, nie zu den *vedāṅga* gerechnet, während Pāṇini's *vyākaraṇam*, obwohl

„more concerned with the language of common life than with that of the sacred hymns“ (p. 196) als das wahre vedāṅga „canonized“ worden ist. Wie wäre dies möglich, wenn die Tradition „had looked upon these Prātiçākhyas as prior to the work of Pāṇini?“ In Bezug auf den Ausdruck „from immemorial times“, der allein schon ein kritisches Gemüth „nervous“ zu machen in Stande ist, habe ich zunächst zu bemerken, daß mir ältere Stellen, als die in diesen Studien 4, 364 namhaft gemachten der Nirukti, Muṇḍakop., Shadviṇçabr., Pâraskaragrihya — die Stelle im Çatapatha 11 ist entschieden unsicher — nicht bekannt sind *). Die älteste von diesen ist jedenfalls die Angabe der Nirukti 1, 20 „... imaṃ granthaṃ samāmnâsishur vedam ca vedāṅgâni ca“: da in derselben: „imaṃ granthaṃ“ dem „vedāṅgâni“ gegenüber steht, so ist ersichtlich, daß der Verf. sein eigenes Werk nicht zu den vedāṅga gerechnet hat, zu welchen es doch nach der Tradition gehört: ebenso wenig kann er Pāṇini's vyākaraṇam dazu gerechnet haben, da er auch nach G.'s Ansicht ein Vorgänger Pāṇini's ist. Somit muß er ganz entschieden andere Werke zu den vedāṅga gerechnet haben, als die Tradition „from immemorial times“ es thut! In der That hat auch Roth in seiner Einleitung zur Nirukti p. xviii ff. dies bereits anderweitig ausführlich dargethan **), sowie ebendas. p. xlii u. A. die von Yâska einige §§ früher (Nir. 1, 17 paraḥ sam-

*) Zu ihnen tritt sekundär noch hinzu eine Stelle des mahābhāshya (p. 15 ed. Ballantyne) „pradhānam ca shadāṅgeshu vyākaraṇam.“ Zu den beiden Versen der çikshâ ist zu vergl. Çākalyasaṃhitâ des brahmasiddhānta v. 6. 7 (Chambers 186) nârāyaṇaḥ suraçreshṭho vedākāreṇa vartate | chandah-çāstram tasya pādau, kalpaḥ pāṇi, mukhaṃ tathâ || çabdaçāstram, çotrayugmaṃ niruktam, ghrāṇam eva ca | çikshâ-çāstram, jyautishaṃ tu nayanam shashṭham eva tu ||

**) s. auch das in diesen Studien 4, 345. 346 Bemerkte.



nikarshaḥ saṃhitā, padaprakṛitiḥ saṃhitā, padaprakṛitini sarvacarapānām pārshadāni) erwähnten pārshada, welche die Herstellung eines saṃhitā-Textes aus den einzelnen pada, d. i. aus dem padapāṭha, zum Gegenstande haben, als Werke bezeichnet, die Yāska wohl mit zu den vedāṅga gerechnet haben möchte. Mag diese Vermuthung richtig sein oder nicht, jedenfalls schlägt diese von G. ganz übersehene Angabe seiner Theorie völlig den Boden aus: denn da auch nach seiner Ansicht Yāska älter ist als Pāṇini, so müssen natürlich die von Yāska citirten pārshada erst recht älter sein, als Pāṇini. Dafs aber unter diesen pārshada nach dem, was Yāska über ihren Inhalt angiebt (s. oben), und nach dem, was Roth (zur Lit. u. Gesch. des Weda p. 58) berichtet, die prātiçākhyā zu verstehen sind, wird auch G. schwerlich in Abrede stellen können. Und wenn man sehr mit Recht fragen kann, ob denn aber nothwendig die vorliegenden prātiçākhyā zu verstehen seien, so hat sich doch G. diesen Ausweg selbst gründlich versperrt. Er kann nicht für sich eine Annahme erlaubt halten, deren Möglichkeit er (p. 185) Müller gegenüber — falls derselbe sie etwa machen sollte — entschieden zurückweist, die Annahme nämlich von „any imaginary Prātiçākhyā which may or may not have preceded those that we now possess.“ Die Worte „padaprakṛitiḥ saṃhitā“, welche wie Roth bereits damals nachgewiesen, sich direkt im Rik Prāt. 2, 1 (saṃhitā padaprakṛitiḥ) wiederfinden, somit als ein Citat daraus erscheinen, möchten einer solchen Annahme in der That auch wenig günstig sein. Auf ein in Pāṇ. 8, 4, 67 (freilich bh. na vy., aber für G. besagt dies ja nichts) sich findendes Citat aus den prātiçākhyā, welches durch das

bei Pāṇini nicht gebräuchliche Wort *udaya* *) im Sinne von *para*, wie durch die Citirung dreier Lehrer, direkt als ein solches erwiesen wird, habe ich bereits oben (pag. 34) aufmerksam gemacht. — Unter diesen Umständen wird, vermuthe ich, auch G. nicht länger im Stande sein, seine Theorie von der Priorität des Pāṇini vor den *prāṭiçākhyā* festzuhalten. Sehen wir indessen zu, was er sonst noch für Stützen derselben beibringt. Wenn die *prāṭiçākhyā* es rein mit dem phonetischen Element ihres Textes zu thun haben, während Pāṇini die Sprache selbst zum Gegenstande hat, so ist dieser Unterschied des Inhaltes nach G. so aufzufassen, daß dort bereits *linguistic dead*, in Pāṇini dagegen noch lebendiges Sprachgefühl herrsche **). Die Ausgaben Patanjali's in der Einleitung des *mahābhāṣya* über die Nothwendigkeit des grammatischen Studiums zum Verständniß der vedischen Texte erweisen für G. „that Pāṇini must have stood in the midst of a living religion, of a creed

*) Der Gebrauch des in den *prāṭiçākhyā* gebräuchlichen Wortes *udaya* an der Stelle von *para* geschieht nach dem Schol. der Calc. Ed. „*maṅgalārthaṃ*“ *faustitatis causa*. Wie es nämlich Sitte sei, ein Lehrbuch mit einem Worte günstiger Bedeutung zu beginnen, ein dgl. in dessen Mitte zu verwenden und es mit einem dgl. zu schließen, so beginne auch Pāṇini's Werk mit dem Worte *vṛiddhi* (1, 1, 1), habe in der Mitte (4, 4, 143) die Wörter *çiva*, *çam*, *ariṣṭa* und schliesse mit *udaya*. Nun steht aber erstens das *sūtra* gar nicht als letztes, sondern als vorletztes, sodann hat *udaya* hier gar nicht die *maṅgala*-Bedeutung: Aufschwung, Glück, sondern eben die Bedeutung: *para*. — Wenn auch übrigens Pāṇini wirklich aus diesem abergläubischen Grunde dieses *sūtra* an das Ende gestellt haben sollte (was aber wird dann aus 8, 4, 68?), das Faktum, daß es ein Citat aus den *prāṭiçākhyā* ist, wird dadurch nicht entfernt alterirt.

**) Wenn die Erklärung des Schol. zu Pāṇ. 8, 4, 28 richtig ist, daß man unter dem *naṣ* des *sūtra* (27) sowohl das Pronomen *naṣ* als das Substantivum *naṣ* (Nase) zu verstehen habe, so wäre dies auch bei Pāṇini ein Fall von „*linguistic dead*“ à la *Prāṭiçākhyā*. Sollten sich nicht noch andere dgl. Fälle finden? — Bei 6, 1, 117 wollen wir zu Pāṇini's Ehre hoffen, daß die Lesart der *kecit*: *nro* die genuine ist, nicht das jetzt vom Texte gebotene *urāḥ*.

which understood itself or at least had still the vigour to try to understand itself“, während zu der Zeit, wo die Prâtiçâkhya geschrieben wurden „there existed a class of priests who had to be drilled into a proper recital of the sacred texts“ und „this set of man had none of the spirit, learning and intelligence, which Patañjali would wish to find in a man, who practises religious rites“. Daher sei anzunehmen, daß zwischen „Pâṇini's living grammar and these dead Prâtiçâkhyas there lies a space of time sufficient to create a want, which must have been irresistible at the period of the Prâtiçâkhya works“. Daß alle diese Spekulationen nicht richtig sein können, wissen wir aus dem Vorhergehenden, wonach es feststeht, daß die von Yâska erwähnten Pârshada auch nach G.'s Ansicht älter sein müssen als Pâṇini. Der Versuch, aus dem verschiedenen Zwecke beider Werkarten ein chronologisches Capital zu münzen, ist somit einfach mißlungen. In der That würde auch ein solcher Versuch vielmehr gerade das entgegengesetzte Resultat ergeben. Der Zweck der prâtiçâkhya ist die sichere Herstellung des saṃhitâ-Textes, behufs dessen Verwendung zu den Formeln und Litaneien, wie sie beim Opfer zur Anwendung kommen sollen. Daß dieses rein praktische Bedürfnis der Natur der Sache nach eher befriedigt worden sein wird, als das nach Erforschung der Sprachgesetze im Allgemeinen, und daß, auch was letztere betrifft, hier wie anderswo das Einzelne dem Ganzen vorausging, möchte denn doch a priori schwerlich zu bestreiten sein. Was sodann die unleugbar geistlose, weil eben rein äußerliche Auffassung der Wörter durch die Herbeter beim Opfer betrifft, so ist dies keineswegs ein Schaden, der erst nach Pâṇini's Zeit eingetreten ist, insofern schon Yâska, Pâṇi-

ni's Vorgänger auch nach G., dagegen polemisiert; vergl. u. A. den speciellen Fall, welcher unmittelbar auf die Erwähnung der pārshada (Nir. 1, 17. 18*) folgt. Wie endlich Patañjali's Einleitung für den Geist der Zeit, zu der Pāṇini lebte, beweiskräftig sein soll, wenn man beide durch einen Zwischenraum von mindestens fünf Jahrhunderten trennt, wie dies G. thut (s. oben pag. 86), erhellt nicht recht. Yāska's Einleitung, die denn doch Pāṇini's Zeit bei weitem näher stehen müßte, würde dazu bei weitem besser gepaßt haben. — Wenn G. weiter behauptet, daß P. in seinem Werke „meant to concern himself with Vaidic language as well as the language of common life“ (p. 198), und daß daher aus dem Umstande, daß die Regeln über die phonetischen Veränderungen von s in sh, u in ṇ oder über die Verlängerung von Vocalen im Rik Prāt. „infinitely more complete“ sind, als die betreffenden Regeln bei Pāṇini, die Priorität des Letztern unbedingt zu folgern sei, so ist dies eine Beweisführung, welcher gegenüber — vox faucibus haeret. Jedenfalls hat sich G. den Erweis jener Behauptung — die auch in einigem Widerspruche steht zu dem auf pag. 196 Gesagten, wonach Pāṇini's vyākaraṇa „would seem to be more concerned with the language of common life, than with that of the sacred hymns“ — sehr leicht gemacht, nämlich ganz erspart. Der bloße Hinweis auf die „hundreds of his rules which are entirely devoted to Vaidic texts“, den er für ausreichend hält, genügt eben keineswegs zur Erhärtung des Satzes — unter dessen Voraussetzung allein der angeführte Schluß G.'s irgend wel-

*) Der zweite Vers aus §. 18 kehrt in Patañjali's Einleitung (pag. 20 Ball.) unter den für die Nothwendigkeit eines richtigen Verständnisses beigebrachten Beweisstellen wieder.

che Ansprüche auf Gültigkeit haben könnte — daß Pāṇini eine vollständige, sämtliches Detail auch der Phonetik einschließende Grammatik der vedischen Texte habe geben wollen (— bahulam chandasi!). Allerdings beschäftigt sich Pāṇini mit der vedischen sowohl als (as well as) mit der gewöhnlichen Sprache, aber nicht so viel mit jener als mit dieser. Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung dessen, was Pāṇini über den Veda angiebt, ist nach dem betreffenden Abschnitt der siddhāntakaumudī in Wilson's Sanskrit Grammar (sec. ed. 1847) pag. 449—483 ff. und danach in Höfer's Zeitschr. 2, 395—435 enthalten. Ein wie armseliges Bild würden wir uns danach allein von der vedischen Sprache zu entwerfen haben *)! Der Grund, warum insbesondere das phonetische Element hierbei so vollständig vernachlässigt ist, dürfte einfach eben darin seine Erklärung finden, daß Pāṇini bei dem unendlichen Detail dieses Stoffes dasselbe lieber den zur Zeit seines Vorgängers Yāska, also mit G.'s Erlaubniß auch zu seiner Zeit, bereits bestehenden pārshada überließ, und sich mit einigen wenigen dergleichen, allerdings keineswegs glücklich ausgewählten Angaben begnügte. — Es ist dies übrigens der einzige Ver-

*) Wilson a. a. O. p. 452 „Neither Pāṇini nor Bhaṭṭoji Dikshita have perhaps always given an accurate view of the peculiar modifications nor comprised the whole that are to be found explained in the works of the commentators on the text of the Vedas. They have furnished, however, sufficient for the present purpose, which is not to give a Grammar of the Vedas, but to point out some of the principal circumstances in which it differs from the forms that have been illustrated in the preceding pages“: und p. 463 „this can only be determined by a more patient search through the Vedas than even Pāṇini seems to have attempted.“ — Ueber die bedeutenden Accentdifferenzen z. B. der Composita im Veda von den Regeln Pāṇini's s. Aufrecht de accentu compos. Sanscrit. Bonn 1847. So ist auch sogar jene ganze Classe vedischer Composita, wie bharadvāja, vidadvasu u. dgl. (s. Rosen adnot. in R̥gṡv. pag. xxii) von Pāṇini völlig unerklärt und unerwähnt gelassen.

such, den G. macht, aus dem Inhalt des *Ṛik Prāt.* dessen Posteriorität nach Pāṇini zu erweisen: mehr Detail darüber hält er nicht für „required“ (p. 199): in der That eine etwas auffällige Kürze!

Bei weitem eingehender wird das *Vājasaneyi Prātiçākhyā* bedacht: ich glaube annehmen zu dürfen, daß der Grund dafür darin zu suchen ist, daß bei diesem Werke das betreffende Material in der Einleitung und in den Noten zu meiner Uebersetzung, insbesondere an jener Stelle, deren „Deutsch“ von G. auf pag. 186—192 so ganz abominabel gefunden wird, bereits ganz handlich zurecht gelegt war, während bei dem *Ṛik Prāt.* eine dgl. unmittelbare Handhabe noch nicht vorliegt. — Eigentlich wäre es freilich, meint G., gar nicht nothwendig, erst noch nachzuweisen, daß das *Vājas. Prāt.* jünger ist als Pāṇini, denn er habe ja „shown before, that Pāṇini was not acquainted with a *Vājasaneyi Samhitā*“, die doch dem *Vāj. Prāt.* in der That zur unbedingten Voraussetzung nöthig ist. Worin dieser Nachweis freilich besteht, haben wir oben p. 49 ff. gesehen. Nun, wir müssen es also jedenfalls dankbar anerkennen, daß G. sich doch noch herbeiläßt, das *Vāj. Prāt.* der somit eigentlich ganz unnöthigen Untersuchung nach seinem Herkommen zu unterwerfen. Das Resultat derselben ist in Kurzem folgendes: 1) das *Vāj. Prāt.* „has the double aim of being a Vaidic treatise as well as of containing criticisms on Pāṇini“: 2) sein Verfasser *Kātyāyana* ist mit dem *vārttika*-Verfasser gleiches Namens identisch: 3) es war dessen erstes Werk, bei welchem sich derselbe seine Sporen gegen Pāṇini verdiente, während er erst später dies kritische Geschäft als solches in den *vārttika* mit Glück fortsetzte. Der alleinige Grund, der ad 1) angeführt wird, ist der:

„that many rules of Kâtyâyana become utterly inexplicable in his Prâtiçākhyā work, unless they be judged in their intimate connection with the grammar of Pāṇini.“ Anheimgestellt zunächst, daß dies richtig sei, was wir sogleich untersuchen werden, — was ist mit allen den übrigen, nicht minder zahlreichen Regeln des Vāj. Prât. zu machen, für die auch G. keine irgend welche derartige Beziehung auf Pāṇini's Grammatik aufzuweisen versucht, und die dennoch ganz ebenso „utterly inexplicable“ in einem „prâtiçākhyā-work“ sind, wie diejenigen, für welche G. diesen Nachweis antritt? Es würde für diese denn doch wohl einstweilen noch bei dem Urtheile verbleiben müssen, welches ich in Folge davon über die „Ungeschicklichkeit, resp. wohl Ungeübtheit des Verfassers“ bemerkt habe (s. diese Stud. 4, 68. 69. 86), und womit sich auch Benfey in seiner Anzeige meiner betreffenden Arbeit (Göttinger Gel. Anzeig. 1858 nro. 161—164) vollständig einverstanden erklärt hat, der daraus sogar direkt (p. 1603—1609) einen Beweis für die große Alterthümlichkeit des Vāj. Prât. und für die entschiedenste Priorität desselben vor Pāṇini ableitet *). — Was nun zunächst die

*) Der Anfang seiner Auseinandersetzung hierüber lautet: „Bei der eigenthümlichen Art, wie sich indische Lehrbücher entwickelt haben, vermögen weder Spuren des Alters für ihr Alter, noch Spuren der Jugend für ihre Jugend zu entscheiden. Sie können alt und jung zugleich sein, ihr Anfang nämlich verhältnißmäßig alt, ihr Abschluß dagegen jung; und ich glaube, daß dies mit den jetzt genauer bekannten drei Prâtiçākhyā's in der That der Fall ist. So sehr sich auch das Vāj. Prât. mit der Pāṇinischen Methode berührt, so wage ich dennoch nicht daraus zu schließen, daß es in seiner Totalität Pāṇini's Zeit nahe steht. Die vielfach so ungenaue Fassung der Regeln, ihre Abhängigkeit von den speciellsten Momenten, der viel stärker als in den übrigen Prâtiçākhyā hervortretende Mangel an umfassenderen Grundregeln, so wie an Deutungen und Erklärungen, die zu Pāṇini's Zeit längst bekannt waren, machen es mir wahrscheinlich, daß gerade in diesem Prâtiçākhyā mehr Spuren der ältesten Anlage bewahrt sind, als z. B. in dem vollkommensten derselben, dem zum R̥gveda gehörigen.

Synopsis derjenigen einzelnen Fälle betrifft, in welchen das Vâj. Pr. und Pân. fast in wörtlicher Uebereinstimmung stehen, so sind sie, wie G. selbst bemerkt (pag. 201), sämtlich „carefully collected by Professor Weber“: und ich bin nur eben leider der sträflichen Ansicht, daß diese vielfachen wörtlichen Uebereinstimmungen Beider „entweder als ein Schöpfen aus gemeinsamer Quelle *), oder als eine von Pânini ausgehende Entlehnung aus dem Vâj. Prât.“ aufzufassen seien, wobei ich mich denn bei der sonstigen Unabhängigkeit des Vâj. Prât. von Pânini wegen der großen Specialität einiger der betreffenden Regeln mehr der letzteren Annahme zuneige, — während es doch vielmehr *luce clarius* sei, daß die Fassung der Regel im Vâj. Pr. durchweg eine Kritik, eine Verbesserung, ein *vârttikam* mit einem Worte zu der Fassung der betreffenden Regel bei Pânini enthalte. Ich bedaure, daß ich noch immer so kurzichtig bin, dies nicht einzusehen. Freilich kann ich mich nicht der lebendigen Offenbarung, des „immediate intercourse“ mit Kâtyâyana rühmen, von welchem G. bei dieser Gelegenheit Zeugniß ablegt — „I hear K. say“ — „I suppose K. to say“ — „We hear K. say“ — „K. probably thought“, und es mag eben wohl sein, daß nur die Pânini-Gläubigen, nicht die „infidels“, Zutritt zu dieser Inspiration haben. Mir wenigstens scheint es einfach Geschmackssache, ob man z. B.

Diese Bewahrung aber bin ich weit entfernt, daraus zu erklären, daß es in einer ältern Zeit abgeschlossen sei, sondern eher aus dem Umstand, daß es weniger Interesse erweckte, als das wichtigste, das *Rigveda Prâtîcakhya*. Dieses wurde mit großer Sorgfalt weiter entwickelt und zu einem in sich harmonirenden Abschluß geführt, während in jenem Spuren der ältesten und neuesten grammatischen Entwicklung nur nothdürftig, vielfach gar nicht mit einander ausgeglichen, neben einander bestehen blieben.“

*) Dem vom Schol. durch *vyākaraṇam* erklärten *sāmānyam* des Ath. Prât. 1, 3, der „allgemeinen grammatischen Tradition.“

samâhâraḥ svaritaḥ oder ubhayavân svaritaḥ, mukhanâsikâvacanaḥ oder mukhanâsikâkaraṇaḥ*) für besser, das eine oder das andere für ein vârttikam hält. Curioser Weise ist übrigens unter den betreffenden Regeln Eine (P. 8, 4, 67), welche (s. oben pag. 34. 99) entschieden ein Citat aus einem Prâṭiçâkhyâ enthält, somit entweder wirklich direkt aus Vâj. Pr. 4, 140 oder aus gemeinsamer Quelle mit dieser Regel hergeleitet werden muß: die bei Pân. sich findende Nennung der drei als Auktorität citirten Lehrer spricht für letztere Auffassung, da das Vâj. Pr. davon nichts enthält.— Handelt es sich bei diesen wörtlichen Uebereinstimmungen beider Werke mehr um eine Geschmackssache, so ist dagegen bei allen denjenigen sūtra des Vâj. Prât., welche zwar nicht wörtlich mit Pâṇini stimmen, nach G. aber dennoch nur dann verständlich sind, wenn man sie als Schläge aus dem Hinterhalt auf Pâṇinische Regeln betrachtet, sonst als „utterly inexplicable“ und „out of place“ zu gelten haben (p. 202 ff.), die Sache viel klarer, G.'s Auffassung nämlich in jedem einzelnen Falle als völlig unberechtigt zurückzuweisen. Wir gehen dieselben der Reihe nach durch. So ist zunächst die Regel Vâj. Prât. 1, 18. 19: omkâraṃ vedeshu, athakâraṃ bhâshyeshu, hier allerdings „out of place“, und soll eben nur dann erklärlich sein, wenn man sie als einen Hieb auf Pâṇini 8, 2, 67 (bh. na vy.): om abhyâdâne betrachte, weil aus dieser folgere, daſs zu Pâṇini's Zeit „om was not confined to Vaidic use only.“ Pâṇini's Regel besagt aber gar nicht: „om wird am An-

*) Denn so heiſst es, nicht mukhânunâsikâkaraṇaḥ wie G. angiebt. — Noch zwei andere Fehler, beide indeſs nur Druckfehler, sind gerade hier zu moniren, p. 201 a: uttarach für uttaraç, p. 203 b: çendra für chendra, während sich doch der Druck im Ganzen gerade durch groſſe Correctheit und Sauberkeit auszeichnet.

fange gebraucht“ — nur in diesem Falle würde der Hieb sitzen —, sondern sie besagt: „om, wenn es im Anfange gebraucht wird, ist pluta“, wobei es ganz unentschieden bleibt, ob dieser Gebrauch im Anfang „is confined to Vaidic use only“ oder nicht. Es liegt daher gar keine Beziehung auf Pāṇini vor, und es gehören somit die Regeln 1, 18. 19 einfach zu den vielen andern, die sonst noch im Vāj. Prāt. „out of place“ sind; sie sind resp. eine Erklärung zu 17, wie dieses seinerseits eine Erweiterung von 16. — Wie die Regel 2, 15 „das Wort manye ist stets anudātta, wenn ein padam vorhergeht“ (was offenbar von dem parenthetischen „meine ich“ zu verstehen ist) ein Hieb auf Pāṇ. 8, 1, 46 „in einem ironischen Satze, der mit ehi manye beginnt, behält das Futurum seinen Accent“ (z. B. „komm nur, ich meine, du wirst Reismufs zu essen bekommen“: im Sinne von „du wirst nichts bekommen“) sein soll, ist mir unverständlich. Da es sich, wie G. selbst bemerkt, bei Pāṇini hierbei gar nicht um den Accent von manye handelt (sondern um den des weiterhin darauf folgenden Futur's) so würde G. jedenfalls besser gethan haben, nicht diese Regel anzuführen, sondern jene „other rules of Pāṇini“, aus denen „it would follow that manye is ādyudātta in its combination with ehi“: es kann damit wohl nur jene allgemeine Regel gemeint sein*), wonach ein verbum finitum nach einem andern dgl. seinen Ton behält (P. 8, 1, 28). Der Hieb ist dann aber jedenfalls etwas weit ausgeholt! — Wenn die Regeln des Vāj. Prāt., prägnant allerdings nur 2, 17. 18, über den Accent der mit einem Vocativ verbundenen Wörter eine

*) Pāṇ. 1, 4, 106. 2, 3, 17 handeln zwar auch von manye, haben aber ebenso wenig Bezug auf das, worum es sich hier handelt, als 8, 1, 46.

„bedeutende Verbesserung“ zu Pāṇ. 8, 1, 19 (bh. na vy.). 72 genannt werden, so ist dies im Hinblick auf 2, 19—21 und 10. 11 (vgl. auch Benfey a. a. O. p. 1604—1607) geradezu eine kostbare Ironie. Auch hat G. ganz versäumt, der von mir außer jenen beiden Regeln Pāṇini's noch angeführten dritten Regel desselben 2, 1, 2 zu gedenken, für welche aus 2, 1, 1 noch „das samarthah padavidhi zur Geltung kommt.“ — Sehr schlagend klingt, in Bezug auf meine zu 2, 22 „das Wort bhūti ist ādyudātta“ gestellte Frage: „weshalb wird dieses Wort besonders herausgehoben? es ist ja doch nicht das einzige ktin in der Vāj. S.“, die Antwort: „because Kātyāyana had studied Pāṇini and Professor Weber it is clear has not *): for Pāṇini says 3, 3, 96 (bh. na vy.) „that bhūti is antodātta in the Veda“ and Kātyāyana singled this word out with the decided intention of stating that in the Vāj. S. Pāṇini's rule would be erroneous“, woraus dann sofort noch ein weiterer Beweis dafür entnommen wird, daß „Pāṇini did not know, and therefore preceded the Vājasaneyi-Saṃhitā!“ Aber Pāṇini's Regel gilt nicht etwa, wie die des Vāj. Prāt. von bhūti allein, — nur in diesem Falle würde der Hieb sitzen, — sondern auch von vṛiṣṭi, iṣṭi, pakti, mati, vitti, vīti, rāti, und unter diesen sieben Wörtern sind noch drei: vṛiṣṭi, pakti, vitti, ebenso wie bhūti, in Vāj. S. nicht antodātta, sondern ādyu-

*) Ich bemerke hiezu beiläufig, daß in allen folgenden Fällen, wo G. eine Vergleichung der Regeln Pāṇini's mit den Regeln des Vāj. Prāt. anstellt, dieselben auch bereits von mir zu diesem Zwecke citirt worden sind. Da G. (p. 201) „the following synopsis of rules“ als einen „extract from those I (sic!) have collected . . .“ bezeichnet, so würde es dankenswerth sein, wenn er nach Erledigung dieses „extract“ nunmehr mit den sonstigen dergl. rules, die er noch außerdem gesammelt hat, herausrücken wollte.

dâtta *), ohne daß das Vâj. Prât. hier davon Notiz nimmt: nur für pakti findet sich weiterhin darin eine Regel 4, 64, deren Fassung „paktirhasayor anta udâtta âdir vâ“ indessen wohl auch für G. völlige Unbekanntschaft mit Pâṇini bekunden wird. Wenn es somit zwar ganz wahrscheinlich ist, daß die Regel Vâj. Pr. 2, 22 im Hinblick auf sonstigen Gebrauch des Wortes bhûti als antodâtta abgefaßt sein mag, so kann es doch in keinem Fall jene Regel Pâṇini's sein, gegen welche darin polemisiert wird, insofern sich das Schweigen K.'s über die andern drei in derselben mit von dem Accente der Vâj. S. abweichendem Accent aufgeführten Wörter schwerlich erklären lassen möchte. — Wie der Zusatz: anâmantritâni in 2, 48 „a distinct criticism“ gegen P. 6, 2, 141 (bh. na vy.) sein soll, verstehe ich nicht: es ist bei Pâṇini daselbst gar nicht vom Vocativ die Rede, die allgemeinen Regeln für die Tonlosigkeit des Vocativs sind daher auch auf diese Götter - dvandva ganz ebenso gültig, wie in jedem andern Falle, und es wäre sehr abgeschmackt, Pâṇini darüber einen Vorwurf machen zu wollen, daß er dies nicht noch ausdrücklich bemerkt habe. Das Wort gehört somit zu den sonstigen dgl. überflüssigen Zusätzen, deren das Vâj. Prât. eine so reiche Zahl enthält. — Wenn Pâṇini 8, 3, 36 bloß angiebt, daß finales s vor einem der drei dumpfen Sibilanten entweder diesen sich assimiliren oder visarjanîya werden kann, während Vâj. Pr. 3, 8, 9 für beide Fälle die Auktorität je eines bestimmten

*) In Ts. 2, 4, 7, 2 ff. (und sonst) wechselt vṛishṭi fortwährend mit vṛishṭī.

**) pakti Vs. 21, 59: — vîtti 18, 14: — vṛishṭi 2, 16. 13, 30. 14, 8. 24. 15, 6. 18, 9. 28. 55. Auf letzteres Wort hatte ich übrigens bereits selbst in meiner Erklärung zu Vs. Prât. 2, 22 hingewiesen.

Lehrers anführt, so will mir nicht recht einleuchten, weshalb diese Angaben nur in direktem Bezug auf Pāṇini 8, 3, 36 gemeldet werden können, ohne diesen Bezug aber „utterly inexplicable“ sein würden: und zwar will es mir um so weniger einleuchten, da das Vāj. Pr. ausdrücklich sich hiebei seiner ganz besonderen Terminologie (mud statt des *ṣar* bei Pāṇini) bedient, also eine von Pāṇini ganz unabhängige Stellung dabei einnimmt. — Ebenso ist Vāj. Pr. 3, 14. 15 die Angabe, daß das im *padapāṭha* stehende *saḥ* im *saṃhitāpāṭha* der Vs. seinen *visarjanīya* verliert 1) vor *oshadhi* und *ima* an den betreffenden beiden Stellen *), 2) vor jedem Consonanten, nicht nur nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“, außer wenn auf die Regel Pāṇini's 6, 1, 134 bezogen, sondern sie ist absolut nothwendig und hat mit letzterer gar nichts zu thun. — Ganz dasselbe gilt von den Regeln 3, 22. 27. 30, welche (resp. in Gemeinschaft mit 21—24) die in der Vs. vorkommenden Fälle behandeln, wo ein im *padapāṭha* stehender *visarjanīya* im *saṃhitāpāṭha* vor folgendem *k* und *p* zu *s* oder *sh* wird, und welche unbedingt nothwendig sind, ohne daß es irgend nöthig wäre, Pāṇini's Regeln 8, 3, 54. 52. 51 (sämmtlich *bh. na vy.*) als im Hintergrunde lauernd anzunehmen. Wenn die Regeln des Vāj. Prāt. bestimmter gefaßt sind, als dies bei Pāṇini der Fall ist, so ist dies kein Beweis für die Priorität des Letztern, insofern das Bessere nach G. immer das Spätere sein soll, sondern es liegt eben ein-

*) Wegen des von G. in dem Text des Vāj. Pr. hinzugefügten „only“ verweise ich ihn auf seine eigene Bemerkung p. 192 in Bezug auf: „the quietly introducing such innocent words as „more“ or „almost“ or „already“ or „so-much“ or similar adverbs of small size, which have not the slightest claim to any such hospitality“ etc.

fach daran, daß der Verf. des Vâj. Prât. (s. diese Studien 4, 86) „durch die Beschränkung auf den einen Text der Vâj. S. günstiger gestellt ist, als Pāṇini, dem der ganze Sprachschatz als Vorlage dient, und daß er daher Regeln mit einer gewissen Sicherheit und Bestimmtheit geben kann, bei denen Pāṇini entweder unentschieden hin und her schwankt (*bahulam*) oder sich in irriger einseitiger Weise entschieden hat (vgl. zu 2, 30. 55. 3, 27 [dies ist die Regel, um die es sich hier handelt]. 95. 4, 58).“ — Auch Vâj. Pr. 3, 55 „hinter andern Vokalen als *a*, *ā* wird *s* in demselben Werke zu *sh*“ ist eine unbedingt für die richtige Herstellung des *saṃhitāpāṭha* aus dem *padapāṭha* erforderliche Regel. Zwischen ihr und Pāṇ. 8, 3, 59 besteht gar kein irgend nothwendiger direkter Zusammenhang: sie hat es blos mit der phonetischen Vorlage des *padapāṭha* zu thun, braucht sich gar nicht darum zu kümmern, ob die betreffenden Vokale zu einem *ādeṣa* oder einem *pratyaya* gehören oder nicht, und verwendet endlich auch für dieselben den dem Vâj. Prât. eigenthümlichen Ausdruck *bhāvin*, der allein an und für sich schon ihre Unabhängigkeit von Pāṇini zu erweisen vermag. — Bei den Regeln 3, 56. 57, die ich nach dem Schol. als entschieden überflüssig bezeichnet habe, wird G. von einer argen Nemesis erreicht. Er bemerkt: „as Professor Weber is not so easily consoled and not so leniently disposed towards Kātyāyana, as Uvaṭa is, I may tell him, that these rules are levelled against Pāṇini's rules 8, 3, 57 [*bh. na vy.*] and 58 which omit to include *r*.“ Wenn diese Annahme schon an und für sich blos für 3, 57 passen könnte, da nur darin das *r* erwähnt ist, also nicht auch für 3, 56, so beruht sie doch ferner ihrerseits auf einer vollständig falschen Auffassung der beiden *sūtra* des Pāṇini,

welche keineswegs „omit to include r“, was in der That ein sehr starkes Vergehen wäre *), welches seinem hochgefeierten Pāṇini zuzumuthen uns von G. denn doch Wunder nimmt. Schon daß keines der vārttika oder Scholien diese „omission“ namhaft macht, hätte G. in dieser Anklage vorsichtig machen sollen. In der That ist r in „in-koḥ“ P. 3, 57 mit einbegriffen, da der pratyāhāra „in“ nicht etwa blos, was an und für sich auch möglich wäre, und wie G. annehmen muß, die beiden Vokale i, u umfaßt — von denen die Calc. Ausgabe zufälliger Weise allein Beispiele giebt (agnishu, vāyushu)! — sondern, wie G. u. A. auch aus Bōthlingk's Erklärendem Index p. 424 sich hätte unterrichten können, „alle Vokale (a ausgenommen), h, y, v, r und l“, wobei Bōthlingk ausdrücklich auf P. 8, 3, 59. 57 (unser sūtra hier). 78 verweist. Nach G.'s Auffassung von in hätte Pāṇini nicht blos r, sondern z. B. auch ri, e, o, au vergessen, resp. versäumt, Regeln darüber zu geben, daß es piṛishu, aṇveshu, goshu, naushu heißen müsse. Habemus confitentem reum! — Weniger bestimmt, obschon immer noch hochtrabend genug, drückt sich G. bei 2, 55 (über den Accent von Gōtterdvandva, deren erstes Glied indra oder soma ist) aus, wo er meine Bemerkung, daß der das Wort soma betreffende Theil dieser Regel nicht auf die Vāj. S. passe, und die drei Möglichkeiten, die ich zur Erklärung dieses Umstandes fragend aufstelle, dahin beantwortet: „I will try to relieve his [d. i. meine] anxiety by expressing the belief that this sūtra and the next (2, 56) are criticisms on Pāṇini's general rule 6,

*) Es würde dann bei Pāṇ. nicht nur eine Regel über die Bildung von gir-shu, dhūr-shu fehlen, sondern auch über die von bibhar-shi, akār-sham u. dgl. mehr.

2,141 [bh. na vy.] and on his special rule 6, 2, 142 [bh. na vy.].“ Mein „belief“ dagegen ist, daß, wenn der Verf. des Vâj. Prât. die übrigens auch von mir bereits selbst zur Vergleichung herangezogene Regel Pâṇini's 6, 2, 142 kritisiren wollte, ohne sich dabei um die Vs., die Vorlage seines Werkes, zu bekümmern, so hätte er sich denn doch wenigstens genauer an Pâṇini's Worte anschließen müssen: wozu also die Hervorhebung des Wortes soma — um dieses allein handelt es sich hier — welches bei Pâṇini gar nicht erwähnt wird? Der Theil der Regel dagegen, der sich auf indra bezieht, ist ebenso wie Regel 56, als Ergänzung zu 48, unbedingt nothwendig, und bedarf Beides in keiner Weise des Hintergrundes der Pâṇinischen sūtra. — Ganz dasselbe gilt auch von den Regeln 3, 59. 60. 61, die für die Herstellung des saṃhitâpâṭha aus dem padapâṭha unbedingt nöthig sind und durchaus nicht des Bezuges auf Pâṇ. 8, 3, 107 bedürfen, um „explicable“ zu sein.

Hiermit wären denn diejenigen Punkte erledigt, welche G. zunächst ausschließlich ad 1) zum Erweise für den ersten Satz seiner Theorie, für den unbedingten kritischen Bezug nämlich des Vâj. Prât. auf Pâṇini, geltend macht. Wir kommen nunmehr (p. 204) zu denjenigen Punkten, welche zwar auch dafür, zugleich aber auch ad 2) zum Erweise des zweiten Satzes derselben, daß nämlich der Verfasser des Vâj. Prât. „the very same Kâtyâyana“ sei „who wrote the vârttikas to Pâṇini“ dienen sollen, zu den speciellen Beziehungen also zwischen Vâj. Prât. und den vârttika, welche deren gemeinsamen Ursprung verbürgen. Wir gehen dieselben ebenfalls der Reihe nach einzeln durch. — Wenn sowohl das Vâj. Prât. 1, 37 als ein vârttika zu P. 3, 3, 108 die Bildung von Wörtern wie akâra

ikâra lehren, so ist dies ein Zusammentreffen, welches für die Identität der Verff. beider Regeln gar nichts zu beweisen vermag, da dgl. Wörter sich auch bereits in den Brâhmaṇa, so wie in dem Rik Prât., Çāṅkhâyaṇa ṛ. s. u. s. w. vorfinden, ihre Bildung somit eine allgemein bekannte ist. Wenn aber G. weiter von diesen beiden Regeln bemerkt, daß sie „complete Pāṇini's rule 3, 3, 108“, so wird dies theils nicht bloß mir unverständlich sein, da dieses sūtram „beim Namen einer Krankheit kann beliebig das Affix ṇvul eintreten“ gar nichts mit dergl. zu thun hat*) (das vârttikam ist daselbst eben völlig „out of place“), theils würde die Regel des Vâj. Prât., selbst wenn „Pāṇini's rule“ sich auf etwas Entsprechendes bezöge, dennoch auch für sich allein völlig „explicable“ sein, insofern sie ja den Zweck hat, einen der im Innern des Werkes gebrauchten Ausdrücke (ākhyâ 1, 33) zu erläutern. — Alles dies gilt in ganz gleichem Maße von der Regel 1, 40 über die Bildung des Wortes repa und ihre Beziehung zu einem andern vârttikam zu demselben sūtra Pāṇini's, nur daß hier noch der weitere Umstand hinzutritt, daß der Inhalt beider Regeln nicht einmal identisch ist: die eine (Vâj. Pr.) fügt epha an r, die andere (das vârtt.) ipha an ra. — Die Regel 3, 38 „der im padapâṭha stehende visarjaniya von ahaḥ wird im saṃhitâpâṭha vor pati zu r“ ist in Vâj. Prât. unbedingt nothwendig, und durchaus nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“, wenn man ihr nicht den Zweck unterlegt, eine „omission“ in P. 8, 2, 70 anzudeuten: wenn nun ein vârttikam „aharâdinâm patyâdi-shu“ diese Aufgabe übernimmt, so spricht es eben doch

*) G. muß es sich gar nicht angesehen haben, als er diese Worte schrieb.

nicht von aharpati allein, sondern von „ahar u. s. w.“ und von „pati u. s. w.“, also zwei ganzen Reihen derartiger Wörter. Eine Identität beider Verfasser nun würde hieraus nur etwa dann dennoch zu folgern sein, wenn anzunehmen wäre, daß das Wort aharpati nicht Jedem von ihnen Beiden ganz unabhängig von einander bekannt sein konnte!! — Ebenso ist 3, 12 (Ausstofsung eines visarjanīya vor einer Sibilans, auf welche eine Tenuis folgt) eine für die richtige Herstellung des saṃhitâpâṭha unbedingt nothwendige Regel, überdem abgefaßt in der dem Vâj. Prât. eigenthümlichen Terminologie. Wenn ein vârttikam zu Pân. 8, 3, 36 ähnlichen Inhalts ist, so folgt daraus eben nur, daß beide Verff. das betreffende Gesetz*) kannten, keineswegs aber die Identität ihrer Person: es stellt übrigens dieses vârttika die Regel nur als beliebig hin (vâ loṇo vaktavyaḥ) und scheidet sich somit unmittelbar von 3, 12, wo dieselbe unbedingt gefordert wird. — Auf die „direkten Berührungspunkte“ des Vâj. Pr. mit den betreffenden vârttika bei 3, 13**) . 41. 46. 47***) habe ich selbst bereits hingewiesen. Die betreffenden Regeln sind übrigens sämmtlich — 46 ausgenommen — im Vâj. Prât. unbedingt nothwendig zur richtigen Herstellung des saṃhitâpâṭha, also gar nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“, außer wenn auf Pân. 6, 3, 109. 3, 2, 49 bezogen. Die in 46 gelehrte Bildung von shoḍaṇa und shoḍanta, sowie die in 42 gelehrte Bildung von dūṇaṇa ist allerdings überflüssig. Daß indessen die betref-

*) Das offenbar mannichfach ventilirt worden ist, vgl. die von mir zu 3, 12 angeführte Stelle des Taitt. Prât.

**) Von G. übergangen. — Das vârttika spricht aber von „pivopavasanâḍinām“, das Vâj. Prât. von pivopavasana allein.

***) Die Ausnahme von âḍambara ist im vârttika nicht erwähnt.

fenden Regeln nicht nothwendiger Weise von dem Verf. der den gleichen Gegenstand behandelnden vârttika herühren müssen, versteht sich theils von selbst, theils ergibt es sich direkt gerade aus der Verschiedenheit, die hierbei zwischen Vâj. Prât. und den vârttika obwaltet. Die Regel 46 spricht von daṣan und danta, das vârttika dagegen von daṣan und datṛi d. i. (vergl. Pân. 5, 4, 141) dant (, des Plurals wegen, datṛidaṣasu, wohl auch noch, wie die Kâçikâ will, vom Affix dhâ). Das Vâj. Prât. giebt überdem eine bestimmte Bedeutung für shoḍanta an, wonach das Wort nur bahuvrîhi, nicht karmadhâraya (resp. dvigu) sein kann: im vârttika fehlt diese Beschränkung. Beide sind also nicht „identical in contents“, wie G. angiebt. Die Regel 42 sodann (und resp. 41) spricht nur von dûṇāṣa (und resp. dûḍabha), das betreffende vârttikam dagegen nennt außer beiden Wörtern auch noch dûḍāṣa und dûḍhya (falsch für dûḍhi, wohl nach dem Rik Prât., vergl. Pertsch Upalekha p. 41. 42). Die Regeln über diese irregulären Wörter sind eben keineswegs ein Eigenthum des vârttika-Verfassers, so daß aus ihrer theilweisen Gemeinsamkeit dessen Identität mit dem Verf. des Vâj. Prât. folgern müßte, sondern gehören auch dem Rik Prât. und Ath. Prâtîçâkhyâ. Die Priorität aber des Rik Prât. wenigstens vor dem vârttika-Verfasser wird G. nicht anzweifeln können, da er es ausdrücklich als älter denn das Vâj. Prât. ansetzt, dessen Verf. er ja eben mit Letzterem identificirt. — Was endlich den letzten dieser Fälle betrifft, die Regel nämlich 3, 83 „nach ṛi, sh, r wird ein in demselben pada befindliches n zu ṇ“, so gilt auch von ihr dasselbe, was nun schon oft genug bemerkt worden ist: sie ist unbedingt nothwendig zur Herstellung des

saṃhitāpāṭha und bedarf somit in keiner Weise des Hintergrundes von Pāṇ. 8, 4, 1, um nicht „out of place“ oder „utterly inexplicable“ zu sein. Wenn ihre Fassung eine richtigere ist als die des Pāṇini'schen sūtra, bei welchem der ṛi-Vokal fehlt, ein Mangel, der daher von einem vārttika korrigirt wird, während Patañjali denselben zu entschuldigen, respective wegzuleugnen sich bestrebt, so möchte denn doch wohl schwerlich alleinig hierauf hin 1) die Posteriorität des Vāj. Prāt. nach Pāṇini und 2) die Identität seines Verf.'s mit dem Verf. des betreffenden vārttika gefolgert werden dürfen. Kann G., Pāṇini's Prophet, straucheln — und der pratyāhāra „in“ ist ein Beweis dafür —, so wird auch Pāṇini nicht unfehlbar zu sein brauchen, und der betreffende Mangel wird zu den 10,000 anderen Ausstellungen (G. p. 122, oben p. 43) zu rechnen sein, die der vārttika-Verfasser, mit Recht oder Unrecht, gegen Pāṇini geltend macht.

So wären wir denn nunmehr schliesslich bei denjenigen Beweisen angelangt, welche G. ad 3) für den dritten Satz seines Theorems anführt, dafür nämlich, daß der beiden Werken gemeinsame Verf. Kātyāyana zuerst das Vāj. Prāt., später erst die vārttika zu Pāṇini verfaßt habe.

Fakta werden uns hier nicht vorgelegt, sondern nur Spekulationen, die nur unter unbedingter Voraussetzung der Identität beider Verfasser irgend welchen Werth haben könnten. Und zwar wird einestheils der Umstand, daß nicht zu allen den im Prātiçākhyā gemachten Ausstellungen gegen Pāṇini — wir haben gesehen, daß dergleichen überhaupt gar nicht darin gemacht sind — sich entsprechende vārttika finden, dahin interpretirt, daß nicht anzunehmen sei, daß Kātyāyana erst die vārttika geschrie-

ben und dabei so viele Gelegenheiten „to find fault with Pāṇini“ versäumt habe, während sich umgekehrt wohl denken lasse, daß der spätere Verf. der vārttika in einem früheren Werke durch die „critical tendency which he afterwards fully developed in his vārttikas“ habe über die Grenzen dieses Werkes hinausführen lassen, wobei es sich dann leicht erkläre, warum die späteren „vārttikas treat merely of those sūtras of Pāṇini“, die nicht bereits im Vāj. Prāt. behandelt worden waren. Im Widerspruch zu diesem „merely“ wird sodann andernteils die Behauptung aufgestellt, daß die mehrfachen Differenzen, die sich „between such of his sūtras and such of his vārttikas as are closely related to one another“ vorfinden, wie wir so eben p. 114 sq. gesehen haben, als Verbesserungen jener durch diese, diese somit eo ipso als später abgefaßt anzusehen seien. Zwar eine Art Cirkelschluß, aber doch kein übler Kunstgriff, sich jener Differenzen, welche laut genug gegen die Identität beider Verfasser sprechen, zu entledigen! Zugegeben auch, daß zu dem Inhalte von 3, 38. 13. 41. 42 eine Erweiterung in den betreffenden vārttika vorliegt, ist deshalb deren spätere Abfassung durch denselben Verf. eine durch irgend etwas irgendwie bedingte Annahme? und wo steckt die „Verbesserung“ bei 1, 40. 3, 46. 47? Bei der Beschränkung zu 3, 12 spricht gegen Abfassung durch denselben Verf. schon die verschiedene Terminologie: denn da wir aus dem vārttika zu 8, 4, 48: *trayo dvitīyāḥ çari Paushkarasādeḥ* sehen, daß der vārttika-Verf. den nicht-Pāṇinischen Ausdruck *dvitīyāḥ* beibehält, wenn er eine fremde *prāṭicākhyā*-Autorität citirt, so könnte man wohl erwarten, daß er bei einem Citat aus seinem eignen *prāṭicākhyā* auch dessen Terminologie,

also jitpare statt kharpare, beibehalten würde. Wir kommen hierauf weiter unten wieder zurück. Was ferner wird aus unmittelbaren Widersprüchen? Wenn z. B. das eben angeführte vârttikam zwar nicht in direktem Gegensatze zu Vâj. Pr. 4, 119 steht, der Inhalt dieser Regel darin vielmehr nur, und zwar allerdings sehr bedeutend, erweitert wird, so steht dagegen das vârttikam zu 8, 4, 45: yaro 'nunâsike pratyaye bhâshâyâm nityavacanam ebenso wie das sūtram selbst: yaro 'nunâsike 'nunâsiko vâ in unbedingtem Gegensatze zu Vâj. Pr. 4, 120: pañcame pañcamam. Nach letzterer Regel (die, beiläufig bemerkt, zur Herstellung des saṃhitâpāṭha absolut nothwendig ist) wird jeder finale sparça vor einem Nasal durchweg in seinen Nasal verwandelt, nach Pāṇini aber (mit Hinzufügung der Halbvokale und Sibilanten) nur beliebig, womit das vârttika übereinstimmt, welches nur hinzufügt, daß in der bhâshâ die Verwandlung in einen Nasal stets einzutreten habe, wenn der folgende Nasal ein Affix beginnt: für den Veda aber ist auch in diesem Falle die Verwandlung nur eine beliebige (vgl. G.'s eigene Interpretation dieses vârttika p. 124. 125). Eine gleiche Differenz besteht in folgendem Falle. Das erste vârttikam zu Pāṇ. 2, 4, 54 „statt Wrz. caksh wird — vor ârdhadhâtuka, d. i. in den allgemeinen Tempora — khyâ gebraucht“ lautet: asiddhe çasya vibhâshâ yatvaṃ vaktavyam „im asiddha-Abschnitt (Pāṇ. 8, 2—4) hätte die beliebige Verwandlung des ç in y gelehrt werden sollen“, und ist somit auf die Voraussetzung einer Wurzel kçâ gegründet, die beliebig zu khyâ werden kann (also wie im Ṛik Prât.): in Vâj. Prât. 4, 164 wird ausdrücklich khyâ als Grundform angesetzt, welche nach Ansicht eines Lehrers auch kçâ

gesprochen werden könne. Es ist zu vermuthen, daß eine noch speciellere Vergleichung der vārttika mit dem Vāj. Prāt., als bisher von mir angestellt worden ist, noch andere dergl. Differenzen ergeben wird. Das Vorgehende reicht indess völlig aus zum Erweise, daß der Vf. der vārttika, unter Annahme der gewöhnlichen kritischen Grundsätze, nicht zugleich auch als Vf. der vārttika angesehen werden kann.

Nachdem wir uns bisher lediglich in dem Kreise der von G. für die drei Sätze seiner Theorie angeführten Argumente bewegt, und dieselben, wie ich hoffe, durchweg als unhaltbar erkannt haben, gehe ich nunmehr dazu, sie auch noch von andrer Seite her zu beleuchten. Zunächst eine Frage ad 1). Wenn wirklich das Vāj. Prāt. vom Verf. der vārttika zugleich als erstes Vehikel seiner Kritik gegen Pāṇini verfaßt war, wie ist es zu erklären, daß weder bei Patañjali noch bei irgend einem andern Commentar bis jetzt irgend eine Spur davon sich gefunden hat? Bei der Continuität der Tradition, die gerade G. sonst so prägnant betont, wäre es zum Mindesten höchst auffällig, daß ein solches Faktum beinahe seit seiner Existenz — denn zwischen dem Verf. der vārttika und Patañjali wird wohl kein gar zu großer Zeitunterschied bestehen?*) — so vollständig mit Stillschweigen bedeckt gewesen sein sollte, um seiner Entdeckung erst durch G. entgegenzusehen. Der größte Theil jener Regeln Pāṇini's, die nach G.'s Annahme im Vāj. Prāt. mit vārttika's bedacht sind,

*) G. spricht sich hierüber nirgendwo direkt aus. Auf p. 139 (s. oben p. 66) nimmt er allerdings einen größeren Zeitraum zwischen Pāṇini und Patañjali an, als zwischen Pāṇini und Kātyāyana. Dies ist in der Ordnung. Nach p. 227 zu schließen (s. unten p. 137) erscheint es aber ferner allerdings, als ob G. nicht blos Pāṇini, sondern auch den vārttika-Verf. für vorbudhistisch hielte!

wird zudem von Patañjali gar nicht erklärt: es wird also — lassen wir einmal die Frage nach der Authentität jener sūtra selbst hierbei ganz bei Seite — gar keine Notiz von diesen „vārttika“ genommen, noch viel weniger ein Versuch gemacht dieselben zurückzuweisen, wie dies doch bei den wirklichen vārttika, wo irgend möglich, durchweg geschieht. In der That, ein so wesentlicher Mangel bei dem sonst so überausföhrlichen und auf die Ehre Pāṇini's so eifersüchtig bedachten Patañjali läßt sich wohl nur unter der Voraussetzung erklären, daß es ihm so ging, wie mir, daß er nämlich nicht den geringsten direkten Bezug zwischen den Regeln des Vāj. Prāt. auf der einen und denen Pāṇini's auf der andern Seite zu wittern im Stande war. — Was ad 2) die Identität der beiden Kātyāyana betrifft, so ist als weiterer direkter Beweis gegen dieselbe — ganz abgesehen von der schon oben (p. 96) geltend gemachten geringschätzigen Behandlung der als Yājñavalkyaprokta geltenden brāhmaṇa durch den vārttika-Verf., welche sich in keiner Weise bei dem Verf. des Vāj. Prāt. als möglich denken läßt -- noch ein Umstand anzuföhren, der ganz allein schon dieselbe unbedingt unmöglich macht. Es sind dies nämlich die dem Vāj. Prātiçākhyā eigenthümlichen *) termini technici: sim, jit, mud, dhi, bhāvin. Der vārttika-Verf. macht von denselben nirgendwo Gebrauch, nicht einmal da, wo er nach G.'s Auffassung seine eigene im Vāj. Prāt. gegebene Regel berichtigt (s. oben p. 118). Nun, wer einmal alle Differenzen nicht gelten lassen will, sondern von vorn herein von der Identität beider Kātyāyana durchdrungen ist, könnte allenfalls auch hiefür eine

*) dhi scheint sich auch im Taitt. Prāt. I, 6 zu finden. Die Stelle ist mir aber nicht recht klar.

Ausrede finden und sagen, der vārttika-Verf. habe sich eben in seinem frühern Werke, dem Vāj. Prāt., einer andern Terminologie bedient, als in seinem späteren, den vārttika's, wo er sich der Pāṇinischen Terminologie angeschlossen habe. Es ist ja aber dies letztere denn doch nicht ganz unbedingt der Fall. G. weist selbst (p. 207) eine Reihe von technischen Ausdrücken auf*), die bei Pāṇini nicht vorkommen: ebenso gut, wie er diese verwendet, hätte der vārttika-Verf. auch die in seinem angeblich früheren Werke, dem Vāj. Prāt., gebrauchten dergl. Wörter in Anwendung bringen können. Ganz entscheidend indessen ist nun einfach der Umstand, daß unter diesen, dem vārttika-Verf. eigenthümlichen nicht-Pāṇinischen Ausdrücken sich Einer findet, jit (vārtt. 3 zu P. 1, 1. 68 Ballantyne p. 757), der auch im Vāj. Prāt. gebraucht wird, in beiden Werken aber eine vollständig verschiedene Bedeutung hat**).

Kehren wir nunmehr, nach Erledigung der G.'schen Theorie von dem vārttika-Verhältniß des Vāj. Prāt. zu Pāṇini sowie von der Identität seines Verf.'s mit dem vārttikakāra, zu der eigentlichen Streitfrage selbst zurück, zu der Frage nämlich nach Priorität oder Posteriorität des Vāj. Prāt. oder des Pāṇini, so gilt das einzige Argument, welches G. sonst noch für die Priorität des Pāṇini anzuführen weiß (p. 207), dem Ausdrucke tiñ in Vāj. Prāt. 1, 27, der mit einem stummen Buchstaben versehen ist, und

*) Dieselbe ist nicht vollständig: z. B. fehlt darunter noch taṇ.

**) Wenn der vārttika-Verf. die Wörter pit, ghu auch in einem andern Sinne braucht, als in dem, welchen sie in Pāṇini's Terminologie haben, so ist dies schlimm genug: aber daß er in seiner eigenen Terminologie dasselbe Wort für zwei verschiedene Dinge verwenden sollte, ist kaum denkbar.

daher in die Categorie der anubandha gehöre, somit nach Patañjali's Zeugniß (s. oben p. 85 sq.) die Posteriorität nach Pāṇini bedinge. Vorausgesetzt, wie oben so auch hier, daß die Gültigkeit von Patañjali's Angabe für die, nach G. um mindestens fünf Jahrhunderte zurückliegende, Zeit des Pāṇini eine unbedingte sei, so gilt dieselbe denn doch ausdrücklich nur für solche anubandha, durch welche „kāryāṇi kriyante“, wie es an der betreffenden Stelle heißt, d. i. die überhaupt einen grammatischen Einfluß ausüben. Dies kann von dem *ñ* in *tiñ* nicht gesagt werden, da die damit gebildeten Wörter keineswegs dadurch „ñit“ werden*). Es ist vielmehr dieses *ñ* nur ein zur Bildung des *pratyāhāra ti* (oder *ta*) bis *mahiñ* verwendeter stummer Buchstabe, der gar keinen wirklich grammatischen Einfluß beansprucht, sondern eben nur *pratyāhārārthaḥ* ist, wie der Schol. zu 3, 4, 78 direkt angiebt. Es kann daher, auch bei striktester Annahme des von Patañjali Gesagten, dennoch *tiñ* sehr gut ein Ausdruck sein, der bereits vor Pāṇini bestand**), insofern jene Angabe Patañjali's auf ihn gar keine Anwendung findet. Er theilt somit das Loos

*) Daß die Personalendungen durch dieses *ñ* nicht *ñit* werden, ergibt sich aus P. 3, 4, 113 (bh. na vy.): *tiñ çit sārva dhātukam* „sārva. heißen die *tiñ* sowie die ein *ç* als stummen Buchstaben habenden Affixe“, im Verein mit 1, 2, 4: *sārva dhātukam apit* „die sārva. mit Ausnahme derer, die *p* als stummen Buchstaben haben (sind *ñit*, 1, 2, 1)“. Wenn die *tiñ* als solche schon *ñit* wären, würde diese ausdrückliche Bezeichnung derselben als *ñit* ganz überflüssig gewesen sein.

**) Daß die Personen des Verbums schon vor Pāṇini in derselben Reihenfolge standen, wie dies bei ihm der Fall ist (vgl. seine Definition in 1, 4, 101), d. i. die für uns dritte Person die erste war, wissen wir aus Nirukti 7, 1. 2 „*parokṣa kṛitāḥ sarvābhir nāma vibhaktibhir yujyante prathamapurushaiḥ cākhyātasya* | — *athādhyātmikya uttamapurushayogā aham iti caitena sarvanāmnā* | Für das Bestehen des *pratyāhāra tiñ* freilich (insbesondere für die eigenthümliche Mischung der Präsensendungen des *Parasmaipadam* mit den Imperfect-Endungen des *Ātmanepadam*) ist damit nichts gesagt.

aller der übrigen Uebereinstimmungen, die zwischen Vāj. Prāt. und Pāṇini bestehen, bedingt in keiner Weise des Ersteren Posteriorität nach Letzterem. — Dagegen würde die Bühlersche Vermuthung (s. oben p. 30n.), daß das im varṇasamāmnāya des Vāj. Prāt. als fulcrum der Aussprache gebrauchte iti (8, 7. 1, 36) — welches im Innern des Werkes bereits in der abgekürzten Form it vorkömmt, s. rit = mit r versehen 4, 33. 7, 9 — die organische Form des in Pāṇini's Terminologie in gleichem Sinne verwendeten it sei, unmittelbar für die Priorität des Vāj. Prāt. Zeugniß ablegen.

Hiermit wäre das erledigt, was G. sein „literary argument“ für das chronologische Verhältniß des Pāṇini zu den prātiçākhyas nennt. Wir kommen nunmehr zu seinem „historical proof, that not only the work of Pāṇini but Pāṇini himself*) preceded by at least two generations the author of the oldest Prātiçākhyas“ d. i. des Ṛik Prāt. (p. 207). Wenn sich hiebei G. zunächst dafür, daß das Ṛik Prāt. das älteste Prāt. sei, auf meine eigene Darstellung in der Einleitung zur Uebersetzung des Vāj. Prāt. beruft**), so bedaure ich, daß ich „the great pleasure“, welches er fühlt, in „being able for once in a way“ mit mir übereinzustimmen (p. 208), stören

*) Was diese bei G. sehr eigenthümliche Unterscheidung des „Pāṇini“ von seinem „Werke“ soll, werden wir sogleich (p. 126. 127) bei Gelegenheit des Namens Çaṇaka sehen.

**) Im Widerspruch übrigens mit sich selbst: denn p. 186 heißt es: „Prof. Weber — does not sweep over all the Prātiçākhyas with his chronological brush, but merely records his views of the relation of Pāṇini to one of them, the Prāt. of Kātyāyana“. — Wenn ich nicht irre, habe ich mich übrigens am a. O. dieser Studien 4, 87 auch noch über das Verhältniß Pāṇini's zu einem zweiten Prāt., dem Ath. Prāt. nämlich, ausgesprochen: also nicht „merely — to one of them“.

mufs. Ich kann nicht finden, dafs ich irgendwie behauptet hätte, das R̥ik Prât. sei das älteste Prât.: höchstens könnte dies aus der Reihenfolge geschlossen werden, in der ich das Verhältnifs des Vāj. Prât. der Reihe nach zu R̥ik Prât., Nirukti, Taitt. Pr., Ath. Pr., Pāṇini behandle: hiebei indefs hat mich nur die Rücksicht auf den Rang der betreffenden Veden geleitet: der R̥ik steht voran, und zwar erst das R̥ik Prât., welches sich auf die Gestalt seines Textes, sodann die Nirukti, die sich auf dessen Erklärung bezieht. Wenn ich nun bei der Darstellung der Beziehungen des Vāj. Prât. zum R̥ik Prât. sage, dafs ich irgend welche direkte Beziehung dazu bis jetzt nicht habe auffinden können, „es müfste denn etwa 1, 166. 3, 42 daraus entlehnt sein“, wenn ich ferner bei adhy. 7. 8, die ich aber ausdrücklich als „späteren Nachtrag“ bezeichne, dergleichen Entlehnungen direkt nachweise, und wenn ich endlich in der Terminologie des Vāj. Prât. einen „weiteren Fortschritt“ finde*), so sage ich doch andererseits ausdrücklich: „was zunächst das R̥ik Prât. betrifft, so enthalte ich mich einstweilen eines speciellen Urtheils, bis dieses schwierige Werk, das jedenfalls wohl aus mehreren, der Zeit nach verschiedenen Stücken zusammengesetzt ist, uns ganz vorliegen wird“: und ferner: „die Lehre vom kramapāṭha ist im Vāj. Prât. etwas abweichend vom R̥ik Prât. behandelt, und zwar, wie mir scheint, in alterthümlicherer Weise, s. zu 4, 194“. Mit der Zusammensetzung des R̥ik Prât. aus verschiedenen, der Zeit nach getrennten Stücken hat sich auch Benfey (s. oben p. 104. 105) einver-

*) Der vom Schol. als pūrvācāryasamjñā bezeichnete Ausdruck soshman (1, 54) gehört nicht blos dem R̥ik Pr., sondern auch dem Ath. Pr. an, vgl. auch Patañjali zu 1, 1, 50 (Ballant. p. 568).

standen erklärt, und ist derselbe, wie wir sahen, sogar direkt der Ansicht, daß das Vāj. Prāt. unbedingt als älter zu gelten habe. Das Ath. Prāt. habe ich allerdings als das jüngste Prāt. bezeichnet, aber in Bezug auf das relative Alter des Taitt. Prāt., mit welchem G. in einer Zeile fertig wird — and I infer too, that of the Taitt. Saṃhitā — mich gar nicht ausgesprochen. — Es folgt nun ein eigenthümliches Dilemma für G. Da er nämlich auf p. 209 nachweisen will, daß Gleichheit der Namen bei Autoren desselben Faches auch Identität der Personen bedinge, „unless there be particular and good reasons, which would induce us to arrive at a contrary conclusion“, so ist es ein störender Umstand, das Pāṇini (4, 3, 106) „speaks of Çaunaka as an ancient authority“ (p. 81 Note), während im Eingange des R̥ik Prāt. 1, 1 Çaunaka ausdrücklich als dessen Verf. bezeichnet wird*). Obschon nun „there is no evidence, to show that the Çaunaka named in both works is not the same personage“**), so ist dennoch aus dem

*) tam padmagarbham paramaṃ tv ādidevam praṇamya 'rcāṃ lakṣhaṇam āha Çaunakaḥ | Müller (ad l.) bezeichnet „wegen der Störung, die das Metrum dadurch erleidet“, Çaunakaḥ als spätere Zuthat. Ich kann diese Störung nicht erkennen: im Gegentheil würde ohne Çaunakaḥ das Metrum gestört, resp. gar kein Metrum da sein. Es sind cd. zwei jāgata pāda: in ab. haben wir allerdings zwei trishtubha pāda: diese Irregularität findet aber auch in den folgenden Versen, und sonst noch mehrfach im R̥ik Pr. statt.

**) Aber der „Çaunaka“, von dem Pāṇini 4, 3, 106 spricht, ist ja als Verf. von vedischen Liedern (chandas) erwähnt, was G. selbst auf p. 149 auf das zweite maṇḍala des R̥ik bezieht. Gehört nun wohl das R̥ik Prāti-çākhyā damit in eine Kategorie? resp. zu den „other and kindred portions“ der Literatur, auf welche doch auch G. selbst (p. 209) die Nothwendigkeit der Identität zweier Autoren desselben Namens beschränkt? — Wie steht es ferner mit dem Çaunakiyam cāturaḍhyāyikam“, d. i. dem Ath. Prāt.? da G. damit übereinstimmt, daß das Ath. Pr. jünger sei als das R̥ik Prāt., so würde doch hier wenigstens ein zweiter „Çaunaka“ anzunehmen sein? — Ich wage überhaupt die „über-Pyrrhonische“ Vermuthung, daß es außer dem Atidhanvan, Indrota, Kāpeya, Mahāçāla, Svaidāyana, Bhāradvāja,

„former „literary“ argument*) a certainty, that Çaunaka [nämlich der Çaunaka des Pāṇini] was not the author of the Prātiçākhyā here named“, sondern jene Worte des Ṛik Prāt. enthalten nur „a mere report of Çaunaka's having delivered certain rules which another later author brought into the shape of the Ṛik Prāt. as we now find it“. Also ein „parakṛitam proktam“ (s. oben p. 69. 70) in optima forma. Nun wir sehen, wenn G. nur will, geht Alles. — Nach einer scharfen Polemik gegen meine Worte (diese Studien 4, 85) „Namensgleichheit kann bei Namen wie Kātyāyana überhaupt nie Identität der Personen beweisen“**), die trotz der Beschränkung auf „Namen wie Kātyāyana“ als „carrying Pyrrhonism beyond the confines of common sense“ bezeichnet werden, gelangen wir sodann zu dem schon vornweg angekündigten „historical argument“, dessen Gewicht eben einzig und allein auf der Voraussetzung basirt, daß Namensgleichheit Identität der Person bedinge. „Es giebt (s. oben p. 41. 42) ein grammatisches Werk in 100,000 śloka, Namens saṃgraha, verfaßt von Vyāḍi: so berichtet uns Nāgojibhaṭṭa. Statt des Eigennamens Vyāḍi nennt Patañjali zu 2, 3, 66 den Namen Dākshāyana. Dieser Name bezeichnet einen Nachkommen des Daksha oder des Dākshi, und zwar mindestens in der dritten Generation, da er mit einem sogenannten yuvan-

welche Alle der Index zum zweiten Bande dieser Studien als den Namen „Çaunaka“ führend nachweist, denn doch noch eine unbeschränkte Zahl von dergl. „Çaunaka“ gegeben haben wird.

*) Welches sich doch aber bis auf die dürftige Angabe auf p. 199 (s. oben p. 101 sq.) gar nicht auf das Ṛik Pr., sondern nur auf das Vāj. Pr. bezog!

**) „Es sind eben Beide (Kātyāyana) damit nur als Stammgenossen, resp. Anhänger derselben Schule, der Kātās, erwiesen“, s. oben p. 95.

Affix gebildet ist, welches nur für Nachkommen vom Enkel abwärts verwendet wird, so lange das Familienhaupt noch lebt, oder ein älterer Bruder, oder sonst ein älterer Agnat von väterlicher Seite*). Da nun Pāṇini bei Patañjali zu 1, 1, 20 (Ballantyne p. 401. Böhlingk Einl. p. viii) den Namen Dākshīputra, Sohn der Dākshī, führt, Dākshī aber nach den Commentaren (p. 211) dieselbe Stellung als weibliches Familienhaupt einnimmt, wie Dākshī als männliches, so muß Pāṇini Dākshīputra dem Vyāḍi Dākshāyaṇa, seinem „near relative“, um „at least two generations“ vorausgegangen sein. Und da nun Vyāḍi im Rik Prāt. mehrfach citirt wird, so ist es sonnenklar, daß Pāṇini eben auch dessen Verf. doch wenigstens um dieselben „at least two generations“ voraus sein müsse“. Quod erat demonstrandum. Schade nur, daß die schöne Rechnung ohne den Wirth gemacht ist. Sie würde eben — lassen wir Anderes einstweilen bei Seite, um den Totaleindruck nicht zu verwischen — nur dann stimmen, wenn es entweder vor Patañjali's Zeit keinen andern Dākshīputra, resp. Dākshāyaṇa außer den beiden von ihm Genannten gegeben hätte, oder wenn deren Nennung nicht von dem nach G. mindestens um fünf Jahrhunderte jüngeren Patañjali, sondern von einem Zeitgenossen des Pāṇini und des Vyāḍi herrührte. Bei strikter Beobachtung der Regeln Pāṇini's über das yuvan-Affix — und auf solcher allein basirt ja die Rechnung — könnte nämlich Vyāḍi den Namen Dākshāyaṇa nur so lange geführt haben, als der Großvater Dākshī, dessen „oldest sister“ die Mutter Pāṇini's

*) Nach der Kāçikā zu P. 2, 4, 60 (bh. na vy.) heißt übrigens schon der Sohn Dākshāyaṇa, wenn der Vater Dākshī heißt. G. bezeichnet dies als eine „inaccuracy“.

war, oder ein älterer Bruder, oder ein älterer Agnat noch als Familienhaupt lebte. Sobald diese dagegen tot waren, wurde der bis dahin: Dākshāyaṇa Genannte seinerseits: Dākshi. Da nun somit in den fünf Jahrhunderten, welche nach G. mindestens zwischen Pāṇini und Patañjali anzusetzen sind, sich Dākshi, Dākshāyaṇa, Dākshi, Dākshāyaṇa etc. in steter Folge abgelöst haben müssen, so ist eben nicht im Allererntferntesten zu bestimmen, ob der Dākshi, zu dem Vyāḍi als Dākshāyaṇa gehörte, derselbe Dākshi ist, zu dem Dākshi, die Mutter Pāṇini's, als „oldest sister“ gehörte. Wenn hienach die Möglichkeit vorliegt, daß Vyāḍi Dākshāyaṇa sogar ein Zeitgenosse des Patañjali selbst war, so ist andererseits es vollständig ebenso gut möglich, daß er zu einem noch älteren Dākshi als Dākshāyaṇa gehörte, als zu dem Dākshi, dessen „oldest sister“ Pāṇini's Mutter war. Es müßte denn G. etwa noch besondere Beweise dafür in der Tasche haben, daß dieser Dākshi der Erste seines Namens gewesen sei, daß, bevor Pāṇini seine Regeln gab, es weder einen Dākshi noch einen Dākshāyaṇa gegeben habe! dann, aber auch nur dann würde wenigstens doch [Vyāḍi] Dākshāyaṇa's Posteriorität nach [Pāṇini] Dākshîputra erwiesen sein. Wenn ich nun meinerseits in Bezug auf Pāṇini's Bedeutung gar Ketzer genug bin, um überhaupt daran zu zweifeln, daß seine Regel stets und überall in so strikter Schärfe zur praktischen Anwendung gekommen ist, daß man chronologische Gebäude auf dergl. Namensformen errichten dürfe, die sich nach dem oben Gesagten ja ohnehin als auf Sand gebaut ergeben müßten, und wenn ich daher auf die ganze Beziehung sowohl wie Differenz zwischen den Namen Dākshîputra und Dākshāyaṇa nur in soweit Ge-

wicht lege, daß ich dieselben als einen schätzenswerthen Beleg für die Zugehörigkeit der beiden Männer dieses Namens zu einem und demselben Geschlecht ansehe, so ist es mir dennoch G. gegenüber ganz willkommen, daß sich der Name Dākshāyaṇa in einer Verbindung nachweisen läßt, welche, wie ich vermeine, den höchstgespanntesten Ansprüchen auf Priorität vor Pāṇini zu genügen im Stande ist. Es ist dies jener Vers in der Vāj. S. 34, 52 und Ath. S. 1, 35, 1, in welchem die Dākshāyaṇa als Priester, also Zeitgenossen des Königs Çatānika, genannt werden, womit aller Wahrscheinlichkeit nach wohl der im weißen Yajus auch sonst noch, s. Çatap. 13, 5, 4, 19—23, ebenso wie im Aitar. Br. 8, 21 verherrlichte Çatānika Sâtrājita gemeint sein wird (s. über ihn und andere Çatānika diese Stud. 1, 199. 200). Wenn nun zwar diese im Çatap. 2, 4, 4, 6 als zur Zeit der Abfassung dieser Stelle gerade besonders blühend, als „zur Herrschaft gleichsam gelangt“ (ta ime 'py etarhi Dākshāyaṇā rājyam ivaiva prāptāḥ) erscheinenden Dākshāyaṇa daselbst als Nachkommen des Dakṣha Pārvasi bezeichnet sind *), so kann doch dies nicht gegen die Herbeiziehung ihres Namens als Analogon für den des Vyāḍi Dākshāyaṇa geltend gemacht werden, insofern ja jeder Nachweis für die stillschweigende Supposition G.'s fehlt, daß der Name des Vyāḍi eben unbedingt auf: Dākshi zurückzuführen ist, während er doch ganz eben so gut auf das Simplex: Dakṣha zurückgehen könnte. — Daß das Geschlecht und die Schule der Dākshi, Dāksha, Dākshāyaṇa, Dāksheya, dem Nordwesten Indiens angehörig, auch noch in späterer Zeit

*) Also eines Berggeschlechtes, wie es scheint, wozu auch der für „Gold“ gebräuchliche Name dākshāyaṇam Vāj. S. 34, 51. Ath. 1, 35, 2. Çat. 6, 7, 4, 2 stimmen möchte.

ein sehr zahlreiches, keineswegs auf zwei Männer des Namens beschränkt (1) war, dafür ist der Nachweis in den aus dem Calc. Schol. zu Pāṇ. oben 4, 357. 358 zusammengestellten Daten vorliegend *). Wenn der größte Theil der sūtra, zu denen die betreffenden Beispiele gehören, von Patañjali nicht erklärt wird, so finden sich doch auch bei ihm noch Angaben genug, um Obiges zu erhärten: so nennt er neben einander (Ballantyne p. 796) einen Dākshāyaṇa neben einem Parama-Dākshāyaṇa. — Es ist endlich noch ein eigenthümlicher Umstand zu erwähnen, der die Richtigkeit der bei Patañjali zu 1, 1, 20 vorliegenden Bezeichnung des Pāṇini als Dākshīputra gerade in G.'s Augen sehr schwer verdächtigen zu müssen scheint. Da nämlich G. die gegenwärtig als vedāṅga bezeichneten Schriftchen für die wahren vedāṅga erklärt, so wird er seinerseits ihre Priorität vor Patañjali, der die sechs aṅga erwähnt (Ballantyne p. 15. 61), schwerlich in Abrede stellen können. In einem dieser vedāṅga nun, der çikshā, wird Dākshīputra ausdrücklich von Pāṇini getrennt, Yajus Rec. v. 33, Ṛik Rec. v. 40. Der betreffende Text ist allerdings verderbt: aber das Faktum, daß Dākshīputraḥ neben Pāṇineyaḥ (Yajus Rec.), Pāṇininā (Ṛik Rec.) steht, ist nicht wegzuläugnen: und zwar liegt darin wohl ein alterthümlicher Rest vor, da diese Angabe in der Ṛik Rec. (40 b) ganz abrupt, ohne Zusammenhang dasteht, keinesfalls somit als ein späterer Zusatz aufgefaßt werden kann. Ob meine Correctur des Pāṇineyo, resp. Pāṇininā in Pāṇinaye richtig ist (diese Stud. 4, 359), wonach die Lehre erst durch Vermittelung des Dākshī-

*) S. nunmehr auch BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v., besonders unter dākshikanthā.

putra von Gott Çaṅkara auf Pāṇini gekommen wäre, darauf kommt hierbei zunächst gar nichts an: ebenso wenig darauf, daß sich gleich neben jener Angabe auch die andere, schließlicly stereotyp gewordene findet, daß Pāṇini unmittelbar von Maheçvara seine Kunde erlangt habe, Yajus Rec. 34. Rik. Rec. 57, und zwar in Rik. Rec. 56 sogar mit direkter Bezeichnung des Pāṇini durch den Namen Dākshīputra. Allerdings aber halte ich jene meine Korrektur immer noch für wahrscheinlich: die Lehrerlisten, die uns sonst bekannt sind, sprechen dafür, daß auch hier ursprünglich nicht bloß zwei, sondern drei Glieder der Art vorgelegen haben. Da nun nicht anzunehmen ist, daß G. meine Behandlung dieses Gegenstandes stillschweigend übergegangen hat, „either“ um mit seinen eignen Worten (p. 45) zu reden „on account of its incorrectness or its inconclusiveness“ oder weil sie ihm nicht paßte, so müssen wir wohl annehmen, daß er sie einfach übersehen hat, was bei den von ihm selbst gerühmten „excellent indices“ dieser Studien allerdings etwas auffällig ist.

Wenn somit sogar für die von Patañjali geschützte Identität des Dākshīputra mit Pāṇini ein Zweifel sich erhebt, so beruht die Autorschaft des Vyāḍi für den saṃgraha, also die Identität desselben mit dem Dākshāyaṇa, welchem Patañjali diese Autorschaft zuschreibt, gar nur auf der Auktorität des Nāgojibhaṭṭa aus dem Anfang des vorigen Jahrhunderts. Es ist somit jedenfalls erst noch abzuwarten, ob diese Angabe sich anderweitig bestätigt. In nicht besonderem Einklange mit ihr scheint die einzige mir sonst noch aus dem Calc. Schol. zu Pāṇ. bekannte Stelle, wo des Vyāḍi gedacht wird, zu stehen: zu 6, 2, 14 nämlich (bh. na vy.) heißt es: Pāṇinopajnaṃ vyākaraṇaṃ | Vyāḍy-

upajnam dushkaraṇam | wo also das von Vyâḍi ersonnene dushkaraṇam (!) dem von Pāṇina (!) ersonnenen vyākaraṇam, wie es scheint, als schlechtes Gegenstück zur Seite steht: die Beziehung des Vyâḍi zum saṃgraha würde hierdurch in der That bedenklich werden, da Patañjali den saṃgraha durchweg nur mit hoher Anerkennung erwähnt. Es ist indeß, s. BR. unter dushk., allerdings auch eine solche Erklärung dieses Wortes möglich, bei der es ein Lob enthält.

Selbst angenommen somit, daß der im Ṛik Prât. genannte Vyâḍi wirklich derselbe Vyâḍi sei, den Nāgojibhaṭṭa im Auge hat — der Name Vyâḍi kehrt auch sonst noch in der Grammatik*), Lexikographie**) und Medicin***) wieder — so ist doch theils die Verfasserschaft des saṃgraha für diesen Vyâḍi auf Nāgoji's Angabe allein hin nicht gesichert, theils würde, wenn sie es wäre, von irgend welchem Folgern der Posteriorität desselben nach Pāṇini aus dem gegenseitigen Verhältniß der Namen Dākshāyaṇa und Dākshīputra, nach dem oben Auseinandergesetzten, in keiner Weise irgend die Rede sein können. Ebenso wenig vermögen dies die beiden andern „Beweise“ zu erhärten, welche G., und zwar stets unter der Voraussetzung, daß der in ihnen genannte Vyâḍi mit dem im Ṛik Prâtīçākhyā citirten Lehrer dieses Namens identisch sein müsse, noch anführt. Zunächst nämlich folgt die Angabe des Vaidyanātha — Verfassers der laghuparibhāshāvr̥tti, einer Glosse zu dem paribhāshenduçekhara des Nāgojibhaṭṭa —, daß nach der An-

*) S. sogleich, und Colebrooke's Angabe misc. ess. 2, 53, daß Vyâḍi ein Vorgänger Anara's war, der aus ihm „information on the genders“ entnahm: es könnte damit freilich auch eine lexikalische Arbeit gemeint sein.

**) Colebr. 2, 20. Böhlingk-Rieu, Hemacandra Vorwort p. viii, wonach dieser Vyâḍi Buddhist gewesen zu sein scheint. Verz. d. Berl. S. H. no. 802.

***) Verz. d. Berl. S. H. no. 940. 1006.

sicht „Einiger“ die betreffenden paribhâshâs das Werk des Vyâdi muni seien: da nun diese paribhâshâs als Ganzes betrachtet nach-Pâninisch sind, so müsse auch Vyâdi hiernach dasselbe Loos theilen. Da Vaidyanâtha den Nâgeça kommentirt, der seinerseits (s. oben p. 41) Anfang des vorigen Jahrhunderts lebte, so muß er selbst natürlich noch etwas später, also frühestens vor c. 140 Jahren gelebt haben: sein Zeugniß besagt daher noch weniger, als das seines Vorgängers. Uebrigens ist die von ihm selbst adoptirte Ansicht nicht die der „Einigen“, sondern er hält Bhartṛihari für den Verfasser des betreffenden Werkes. — Hiernach folgt in zweiter Reihe das von Patañjali zu 6, 2, 36 (bei Gelegenheit einer Regel über den Accent bei Compositionen) angeführte Beispiel: Âpiçala-Pâniniya-Vyâḍi-ya-Gautamâḥ, welches G. als Beweis für die chronologische Reihenfolge der betreffenden Grammatiker verwendet, insofern nach der Vorschrift eines vârttikam zu 2, 2, 34 „the name of the most important part must come first in a Dvandva-compound“. Ist aber „more important“ (abhyarhitam) gleichbedeutend mit „more ancient“? Daß für Patañjali sein bhagavân Pâninir âcâryaḥ (Ballantyne p. 43) „more important“ war als Vyâdi und Gautama, ist begreiflich genug: und wenn er Âpiçali demselben voranstellt, so geschieht dies eben nur, weil Pânini diesen selbst citirt. Aber für Vyâdi's und Gautama's geringeres Alter in Patañjali's Augen entscheidet das Compositum, dem vârttika nach wenigstens, nicht das Allermindeste.

Hiermit wäre denn also auch der eigentlich „historische“ (!) Beweis für die Posteriorität des Ṛik-Prâtiçâkhya nach Pân. auf seinen wahren Werth, d. i. Null, zurückgeführt. Von G.'s Standpunkte aus bleibt es aber immerhin ein Cu-

riosum, daß er den Çaunaka, den Pāṇini nennt, nicht als den gleichnamigen Vf. des Rik-Prāt. gelten läßt, somit zwei Persönlichkeiten dieses Namens faktisch annimmt: er entschädigt sich dafür freilich dadurch, daß er nicht nur die Identität des im Rik-Prāt. genannten Vyādi mit dem Vyādi, welchem ein Scholiast des vorigen Jahrhunderts ein bestimmtes Werk zuschreibt, welches von Patañjali einem Dākshāyaṇa zugeschrieben wird, sondern eben auch in Folge hiervon die Identität desselben mit diesem Dākshāyaṇa selbst statuirt.

Hierauf wendet sich G. (p. 214) zu den phīṣṣūtra des Çāntana. Seine Gründe für die Posteriorität nach Pāṇini sind: 1) deren todte Sprachanschauung, 2) ihr größerer Reichthum an Specialitäten, 3) ihr gegen Pāṇini gerichteter kritischer Zweck. Gegen die Stichhaltigkeit der beiden ersten Gründe als solcher im Allgemeinen läßt sich mancherlei sagen: und die speciellen Angaben, welche G. in Bezug auf den dritten Punkt aus den Commentaren beibringt, beweisen eben nur, daß nach deren Ansicht — Bhaṭṭoji Dikshita und Nāgojibhaṭṭa sind aber freilich ziemlich jung — die phīṣṣūtra in der That nach Pāṇini's Zeit abgefaßt sind. — Bei dem geringen Umfange des Werkes fällt es schwer, demselben irgend welche beweiskräftige Data zu entnehmen.

Das Resultat, zu welchem G. sodann (p. 220—225) in Bezug auf Yāska sich genöthigt sieht, dessen Priorität nämlich vor Pāṇini, zieht, wie wir sahen (s. p. 85. 53 sq. 97 sq.), seiner ganzen Doktrin über die Originalität der bei Pāṇini definirten termini technici, so wie über die Nichtexistenz des weissen Yajus und der Prātiçākhyā zu Pāṇini's Zeit den Boden weg. Auch haben wir schon oben (s. p. 85) be-

merkt, daß G. hier den Ausdruck upasarga prägnant als einen solchen geltend macht, der bereits vor Pāṇini, eben bei Yāska, im Gebrauche war — he [Pāṇini] does not define it: it must consequently have been in use, before he wrote —, während es auf p. 169 hieß: „Pāṇini gives no definition what ever of dhātu: and the same remark applies to upasarga, and perhaps to vṛiddhi and avyaya: it is probable therefore that Pāṇini did not invent these terms but referred to them as of current use.“ — In der aus der Nirukti über die Bedeutung der Präpositionen citirten Stelle (p. 224) ist u. A.: upety upajanam mit „upa, excess (e. g. he is born again)“ übersetzt: statt „excess“ wäre „accession“ das Richtige gewesen: das gerade in der Nir. ziemlich häufige Wort upajana bedeutet keineswegs „wiedergeboren“ oder „Wiedergeburt“, sondern „Zuwachs, Zutritt“, vgl. BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v.

Wenn mit allem dem Bisherigen, unter unbedingter Annahme von G.'s Resultaten, immer nur ein chronologisch relatives Resultat über das Verhältniß Pāṇini's zu den betreffenden Werken sich gewinnen liefs, so gelangen wir nunmehr zu der Krone, mit welcher G. sein dieser Vollendung harrendes Werk geschmückt hat, zu dem Nachweise nämlich, daß Pāṇini vor Buddha's Zeit gelebt haben müsse. Diese in der That, wenn wahr, äußerst wichtige Entdeckung wird auf zweierlei Punkte gegründet. Einmal nämlich darauf, daß Pāṇini den Namen Çākyamuni's nicht erwähnt. Nun wir wissen von G. selbst (p. 18, s. oben p. 48), daß daraus gar nichts zu folgern ist: „sometimes the words which belong to his (Pāṇini's) province will be at the same time also of historical and antiquarian interest: but it does not follow at all, that, because a word of the latter category

is omitted in his rules, it is absent from the language also.“ Der zweite Grund ist der, daß Pāṇini das Wort *nirvāṇa* zwar erwähne, aber in dem Sinne „free from wind, windstill“, nicht in dem Sinne, den das Wort bei den Buddhisten hat: „and since it is not probable that he would have passed over in silence that sense of the word which finally became its only sense, I hold that this sense did not yet exist in his time: in other words that his silence offers a strong probability of his having preceded the origin of the Buddhistic creed“ (p. 227). Ganz abgesehen davon, daß auch diese Beweisführung in direktem Gegensatz zu den oben angeführten früheren Worten G.'s von p. 18 steht, so ist gegen dieselbe zunächst zu bemerken, daß die Erklärung des Wortes: *avāte* in „*nirvāṇo 'vāte*“ Pāṇ. 8, 2, 50 im Sinne von „free from wind“, also als positives Adjektivum, nicht die „natural interpretation“, sondern eine vollständig willkürliche, gegen den Sprachgebrauch Pāṇini's ebenso wie gegen die Auffassung der Commentare *) verstoßende ist: es steht vielmehr *avāte* den

*) Bei Kaiyaṣa in der Note auf p. 227 ist *vātakartṭike* zu lesen statt *vātakartuke*. — Die Annahme G.'s, daß der von ihm dem Wort *nirvāṇa* gegebene Sinn „free from wind“, der nirgendwo nachweisbar ist (daß für ist außer *nivāta* Pāṇ. 6, 2, 8 gerade *nirvāta* [bahuvrīhi, nicht etwa Partic. P. P.] das richtige Wort, s. Wilson s. v. *nirvāta* „2) sheltered from the wind“), „had become obsolete in the time of Kātyāyana, who merely knew that sense of it, which found its ulterior —! also auch Kātyāyana vorbuddhistisch? dann müßte der nach G. (s. oben p. 43. 66.) um mehrere Jahrhunderte ältere Pāṇini gar zum Mindesten in das zehnte Jahrhundert a. Chr. versetzt werden!! — and special application in the *nirvāṇa* of the Buddhistic faith“ ist rein aus der Luft gegriffen. — Daß übrigens der *vārttika*-Verf. nicht für vorbuddhistisch zu halten ist, dafür möchte (vgl. Ind. Skizzen p. 81) wohl auch das gehässige *vārttikam* zu Pāṇ. 6, 3, 21 Zeugnis ablegen, worin der Ausdruck *devānām priya*, den wir von Aśoka ab bis auf das *kalpasūtra* der Jaina (s. Stevenson *kalpas*. p. 26 not. p. 27. 29. 30. 54. 56 — 61. 68) als einen speciell buddhistischen Titel, resp. Anrede kennen, als „ākroṣa“ d. i. als Scheltwort im Sinne von: Dimpfkopf (*mūrkha*) gebräuchlich erscheint. Ich ziehe wenigstens diesen feindseligen Bezug auf die buddhistische Sitte der andern auch noch möglichen Auffassung vor, wonach die Dummheit als im besondern

Wörtern *asparçe*, *anapādāne*, *avijigishâyām* in den unmittelbar vorhergehenden *sūtra* zur Seite, und ist wie diese als *karmadhāraya* aufzufassen: das *sūtra* lautet demnach: „*nirvāṇa* [ist das Part. Perf. Pass. der Wrz. *vā*] auſser beim Winde“ oder „wenn es nicht der Wind ist“: d. h. vom Winde, der ausgeweht, verweht ist, zu wehen aufgehört hat, wird nicht: *nirvāṇa*, sondern das regelmässige Part. P. P.*): *nirvāta* gebraucht: von andern Dingen dagegegen, die ausgeweht, verweht sind, z. B. nach *Patañjali* dem Feuer, einem Licht, oder, wie der *Calc. Schol.* (woher wohl?) zufügt, einem *bhikshu*, wird *nirvāṇa* gebraucht. Gerade dieses letzte Beispiel von dem *bhikshu* ist, bei der mehrfachen Erwähnung dieser Letzteren durch *Pāṇini* ein solches, von dem man meinen sollte, daß er es bei seiner Regel ganz besonders im Auge gehabt habe. Doch gebe ich zu, daß dies eine bloſſe Vermuthung ist, die, wie wahrscheinlich sie auch sein mag, doch nicht irgend als Beweis gelten kann: ich habe daher auch in diesen Stud. 4, 89, wo ich von den in *Pāṇini*'s Wortschatze sich findenden Andeutungen über seine Zeit handele, nur ganz kurz in der Note auf „den Ausdruck *nirvāṇa* in 8, 2, 50“ ver-

Schutz der Götter stehend gilt (vgl. unser: „Dummrian hat's beste Glück“, *hari-priya* a fool, a blockhead, und s. Benfey *Orient und Occident* 1, 374 note), so daß „dumm“ und „den Göttern lieb“ identische Begriffe wären. Die Priorität der ersteren Auffassung gehört übrigens *Stevenson* an, s. dessen Note auf p. 26 „this is the famous ancient title *devānūpiya*, so common in *Asoka*'s edicts, but which by the Brahmins is applied to a silly or crazy person as if in contempt of the holders of the doctrine of *Nirvān*.“ Daß ein Anrede-Titel unter dem Ausdruck *devānām priya* verstanden wird, nicht ein bloßer Anruf, sehen wir aus dem *gaṇa bhavat* zu *vārtt.* 1 bei *Pāp.* 5, 3, 14, wo er neben andern *Titehi*, ohne gehässige Marke allerdings, erscheint. — Für nachbuddhistische Zeit spricht wohl auch noch das *vārttika* zu 3, 1, 20 (resp. 19): *civarād arjane paridhāne ca*, s. p. 140.

*) Nach *Pāp.* 8, 2, 43 (*bh. na vy.*, s. aber *Ballantyne* p. 315) tritt nur bei den Wurzeln auf *ā*, welche mit doppelter Consonanz anlauten, das Afflix *na* im Partic. Perf. Pass. an.

wiesen. Hätte ich irgendwie geglaubt, daß das Wort nothwendig sich auf *bhikṣu* beziehen müsse, oder gar, daß es diejenige Bedeutung haben könne, welche dem „*nirvāṇa of the Buddhistic faith*“ zukommt, so würde ich allerdings ein ganz anderes Gewicht darauf gelegt haben. In der That aber haben beide Wörter — und es ist daher G.'s ganze Auseinandersetzung selbst dem *nirvāṇa* verfallen — gar nichts mit einander zu thun. Das „*nirvāṇa of the Buddhistic faith*“ ist keineswegs ein Neutrum des Part. P. P., welches abstrakte Bedeutung angenommen hätte, sondern es ist eine ganz selbständige Nominalbildung, wie *nir-yāṇa*, *nirmāṇa*, im Sinne von „das Verwehen, das Auslöschen“, eine so regelrechte Bildung, daß für Pāṇini auch nicht die allergeringste Veranlassung vorlag, sie zu erwähnen, während das irregulär gebildete Part. P. P. *nirvāṇa* statt *nirvāta* allerdings einer besonderen Regel bedurfte.

Und dies ist also Alles, womit G. seine Annahme von Pāṇini's Priorität vor Buddha zu stützen vermag! In der That ein vermessenenes Unterfangen *): und zugleich eine Ignorirung alles dessen, was für das Gegentheil spricht, die Staunen erregt. Um zunächst bei dem aus dem Wortschatze Pāṇini's von mir selbst bereits in dieser Beziehung Angeführten stehen zu bleiben, so hätte denn doch die „vielfache Erwähnung der Bettler, besonders auch weiblicher Bettler (Pāṇ. 2, 1, 70 — freilich *bh. na vy.***) — *çramaṇā*, und im *gaṇa pravrajitā*)“, welche ich oben 4, 89 als

*) Auf welches mit Fug und Recht die Worte passen, die G. gegen mich (p. 136, s. oben p. 73) richtet: „a passage like this, which treats its readers as if the personal feelings of . . . had all the weight of scientific argument, and deals with one of the most important problems of Sanskrit literature in such a manner as if it were matter for table talk.“

**) Doch für G. besagt dies ja nichts.

„jedenfalls wohl eine sehr große Blüte des Buddhismus, der das herumziehende Bettelwesen, wenn auch nicht erst hervorgerufen, so doch ungemein begünstigt hat“ voraussetzend bezeichnet hatte, wohl eine Erklärung verdient. Wenn nämlich die Wörter *bhikshu*, *bhikshusûtra* *), *parivrâjaka* **), *maskarin* (vergl. *Makkhali* als Name eines mit Buddha gleichzeitigen, von ihm resp. bekämpften Lehrers) direkte Beziehung zum Buddhismus durchaus nicht unbedingt nöthig machen, — wenn ferner auch die Ausdrücke: *cîvara* „the tattered dress of a Bauddha mendicant, or of any mendicant“ (Wilson), *cîvarayate* (*cîvarâṇi paridhatte*, *saṃcîvarayate bhikshuḥ* Schol.) bei Pân. 3, 1, 20 (bh. na vy.): — *muṇḍa*, *muṇḍayate* „sich kahl scheeren“ P. 3, 1, 21: — *sthâṇḍila* „an ascetic (bhikshuḥ Schol.) sleeping on the bare ground“ (Wilson) Pân. 4, 2, 15 (bh. na vy.): — *sarvânnîna* „eating all sorts of foods“ (Wilson, *bhikshuḥ* Schol.) Pân. 5, 2, 9 zwar eine speciell buddhistische Färbung tragen, indessen ebenfalls ohne dieselbe mit Nothwendigkeit zu bedingen, so scheint dagegen für *kaukkuṭika* „a mendicant (bhikshuḥ, Schol.) who proceeds with his eyes fixed upon the ground, for fear of treading upon insects“ (Wilson) Pân. 5, 2, 9, wörtlich nach P.: „einer der immer auf die *kukkuṭî* sieht“, die Beziehung auf die buddhistische *abhiṣâ*-Lehre prägnant er-

*) Vgl. Acad. Vorl. p. 265. Die Wörter *karmandin* und *pârâçarin* (s. Wilson s. v., offenbar aus Pāṇini, resp. Amara) sind leider in wirklichen Texten noch nicht nachgewiesen. — Von den zugleich damit von Pāṇini genannten Anhängern der *naṭasûtra* des Çailâli(?) und des *Kṛiçâçva* kann ich wenigstens die Çailâlinas nachweisen, die sich im *Anupadasûtra* mehrfach (4, 5, 5, 5 zweimal, 7, 5, 7) erwähnt finden, aber nicht als *naṭas*, sondern in ganz gleicher Stellung mit den *Bhâllavin*, *Kâlabavin*, *Çyânâyanin* u. dgl., als Ritualschule. Ebenso Çailâli Çat. 13, 5, 3, 3.

**) Auch *Nirukti* 1, 14, 2, 8.

fordert. Für das von Pāṇ. 6, 2, 94 (bh. na vy.) wegen seiner Accentlosigkeit als zweites Glied eines Compositums aufgeführte Wort *nikāya* „congregation“ (Wilson) führt der Schol. als Beispiel *mauṇḍinikāyaḥ*, vgl. *bhikshukāya* im Schol. zu 3, 3, 42 [bh. na vy.], und als Gegenbeispiel *brāhmaṇanikāyaḥ* an: und da auch Pāṇini von dem Worte ausdrücklich ein *saṃjnā*-Bedeutung verlangt, so liegt es nahe genug, an die derartige buddhistische Bedeutung des Wortes als von ihm im Sinne gehabt zu denken. Mit größter Bestimmtheit endlich scheint das aus 2, 1, 70 sich ergebende *kumāraçramaṇā* (vgl. Schol. zu 6, 2, 26) im Sinne von *kumārī çramaṇā* „jungfräuliche Būßerinn“ unmittelbar auf das buddhistische Bettelschwesterwesen hinzuweisen: ebenso das zweite Wort des *gaṇa*, das durch diese Stelle zwar keineswegs einen sicheren, aber doch einen gewissen Anspruch auf Authentität hat, *pravrajitā*, resp. die Bildung *kumārapravrajitā*. Das dritte Wort des *gaṇa*: *kulaṭā* (also *kumārakulaṭā*) kehrt bei Pāṇini selbst 4, 1, 127 (bh. na vy.) wieder, wo es vom Calc. Schol. durch „*satī* (! man möchte *asatī* erwarten!) *bhikshukī*“ erklärt wird. Da diese Regel von dem besonderen Affixe handelt, durch welches der Name des Sohnes einer solchen *kulaṭā* *) zu bilden ist (*kaulaṭineya* nämlich, oder *kaulaṭeya*), so scheint es damals bereits mit der „Jungfräulichkeit“ dieser „Büßerinnen“ eben nicht besonders bestellt, dieses buddhistische Institut somit bereits in Ausartung begriffen, gewesen zu sein! Dafür könnte denn auch Regel 2, 1, 70 direkt selbst zu sprechen scheinen, welche den Beisatz „jungfräulich“ ja als eine be-

*) Von einer anderen *kulaṭā*, die nicht als *satī*(!)*bhikshukī*, sondern nur der Hurerei wegen umherläuft, *vyabhicārārtham kulāny aṭati*, heißt der Sohn *kaulaṭera*. — Der gleiche Unterschied zwischen der *kulaṭā satī* und *asatī* wird auch in der *çabdaçaktiprakāṣikā* p. 169 gemacht.

sondere, nicht sich von selbst verstehende Eigenschaft der *çramaṇā*, *pravrajitā*, *kulaṭā* markirt *). — Sodann wäre denn doch auch der Erwähnung werth gewesen, daß die Buddhisten selbst den Pāṇini als nach Buddha's Zeit lebend betrachten. So berichtet Burnouf (Introd. pag. 540, vergl. oben 4, 436) aus dem *āryamañjuçrīmūlatantra*: „c'est ainsi que Çākya y prédit la venue future de Nāgārdjouna, quatre cents ans après lui. Il annonce également celle de **) Pāṇini, de Candragupta et d'Āryāsaṃgha.“ Welcher Zeit das betreffende Werk auch angehören mag — vor dem 6ten, 7ten Jahrhundert kann es Āryāsaṃgha's wegen ***) nicht verfaßt sein und ist vielleicht noch beträchtlich später —, mit Nāgeça, dem Scholiasten des vorigen Jahrhunderts, dessen Angabe G. für die 100,000 *çloksa* des Vyāḍi'schen *saṃgraha* für beweiskräftig hält, kann die Auktorität desselben dreist in die Schranken treten. Das Letztere gilt in gleicher Weise von den, G. übrigens wohl noch nicht zugänglich gewesenenen, Angaben des Tārānātha (schrieb 1608, also immer noch 100 Jahre früher als Nāgeça), welche Wassiljew in seinem im vorigen Sommer erschienenen Werk „der Buddhismus“ p. 51 (47) aus dessen tibetisch geschriebener Geschichte des Buddhismus Cap. x mittheilt: danach lebte Pāṇini, „der

*) Vgl. noch die Beispiele des Calc. Schol. zu 3, 2, 14 *çamkarā nāma parivrajikā*: — 46 (bh. na vy.) *pātrapragrāheṇa carati bhikṣuḥ*: — 4, 4, 73 (bh. na vy.) *naikaṭiko bhikṣuḥ*: — 5, 1, 113 *ekāgāram prayojanam asya bhikṣoḥ*: — 6, 1, 56 *muṇḍo bhāpayate* (7, 3, 40 *jaṭilo bhishayate*): — 7, 3, 44 *bahuparivrajikā nagari*: — Mit Ausnahme der beiden letzten Stellen haben alle diese Wörter, resp. Bedeutungen unbedingte Ansprüche, von Pāṇini selbst im Auge gehabt sein zu können.

**) Die Reihenfolge dieser Namen rührt wohl von Burnouf her?

***) Nach Burnouf, resp. Csoma Kőrösi; Wassiljew drückt sich über die Zeit Āryāsaṃgha's nicht bestimmt aus, scheint sie indessen um Vieles früher zu setzen.

erste indische Grammatiker und vielleicht auch der erste, welcher die Schrift einführte“ [es scheinen diese Worte indess Wassiljew selbst, nicht Târânâtha zuzugehören] unter dem Könige Nanda (reg. 29 Jahre), der aber hier nicht als ein Vorgänger, sondern als einer der Nachfolger Açoka's aufgeführt wird. Weicht schon diese Angabe von den sonstigen Berichten der Brâhmaṇen (vergl. Wilson Vishṇu. p. 469) wie der Buddhisten ab, so ergibt sich eine weitere Eigenthümlichkeit der Quelle, aus der Târânâtha geschöpft hat, daraus, daß er den Minister Vararuci, nicht wie dies im Pañcatantra (Kosegarten p. 223, 4. Benfey 1, 462) geschieht, dem Nanda, sondern erst dessen Nachfolger Mahâpadma (der Name ist mit einem ? bezeichnet) zutheilt. — Mag man ferner von dem Werthe der oft erwähnten Sage des Kathâsaritsâgara noch so gering denken, — und was mich betrifft, so vermag mich auch die ersichtliche Unabhängigkeit der entsprechenden Angabe Târânâtha's von derselben nicht in meiner Ansicht, daß es verfehlt sei, darauf hin Pâṇini's Zeit fixiren zu wollen *), zu beirren — das wenigstens wird man ihr wohl unbedingt einzuräumen haben, daß Pâṇini in ihr entschieden in eine nach Buddha fallende Zeit gesetzt wird. Bei den hohen Ansprüchen aber, welche die Inder in Bezug auf die hohe Alterthümlichkeit ihrer gefeierten Lehrer zu machen pflegen, wäre diese Ansetzung schwerlich als irgend möglich zu denken, im Falle auch nur die geringste Tradition Anhalt geboten hätte, den Pâṇini als in die Zeit vor Buddha gehörig hinzu-

*) Welche Angabe über die Zeit des Nanda wäre dabei festzuhalten? die des Târânâtha, der ihn zwei Generationen nach Açoka (also c. 200 a. Chr.) ansetzt? oder die sonstige, allerdings bei weitem besser beglaubigte, wonach er Vorgänger des Candragupta, also auch des Açoka ist?

stellen. — Endlich spricht auch die Nachricht des Hiuen Thsang hiefür. Zwar giebt er nicht ausdrücklich an, daß Pāṇini nach Buddha gelebt habe, setzt vielmehr nur theils seine „*première existence*“ in die Zeit „*où la vie des hommes était réduite à cent ans*“ (Siyuki 1, 126) — nicht wie es bei Reinaud heißt (p. 88): „*où la vie de l'homme était plus longue qu'à présent*“ — theils bezeichnet er ihn als Nachfolger zahlreicher Vorgänger (: des *Richis hérétiques composèrent chacun des mots etc.*): die Worte indessen, mit denen, s. oben p. 4, in der Legende von jenem Missionar, der 500 Jahre nach Buddha's Tode die Vaterstadt Pāṇini's zum Buddhismus bekehrt haben soll, des Pāṇini gedacht ist, beweisen eben nur, daß derselbe zur Zeit, wo man dem Hiuen Thsang (im siebenten Jahrhundert) diese Legende an Ort und Stelle erzählte, daselbst hohe Verehrung genos, machen aber nicht im allerentferntesten den Eindruck, als ob derselbe in ältere Zeit als Buddha selbst gehörig gegolten habe: im Gegentheil, wenn von ihm ausgesagt wird, daß „*il ne parlait que des traités hérétiques et ne cherchait point la vérité*“, so ist dies doch wohl eben nur unter der Voraussetzung verständlich, daß er nach des Missionar's Meinung die „Wahrheit“ hätte finden können, und daß im Gegensatz zu den „*traités hérétiques*“ es zu seiner Zeit bereits auch „*traités orthodoxes*“ d. i. buddhistisch-orthodoxe gab, mit denen er sich hätte beschäftigen können!

Ich füge hier noch einige Data aus Pāṇini's Wortschatz an, welche auf die vorliegende Frage Bezug haben könnten *). Die prägnante Bedeutung: *parakshetre ci-*

*) Dieselben sind in der That sehr ärmlich: wenn wir indeß im Auge behalten, daß um mit G.'s Worten (p. 124) zu reden „*Pāṇini was a brahmanical writer*“, ein Umstand, der sich aus der oben angeführten Legende bei

kitsya d. i. nach dem Schol. *ṣarirāntare cikitsya* „in einem andern Leibe erst heilbar“ d. i. unheilbar, welche Pāṇini (5, 2, 92) dem Worte *kshetriya* giebt*), scheint sich nicht einfach auf das Leben in der Welt der Seligen beziehen zu können, wo alle Leibesgebrechen beseitigt sein werden (vgl. Ath. 6, 120, 3), sondern scheint die vollständige Ausbildung der Lehre von der Seelenwanderung vorzusetzen, eine Lehre, die in den *brāhmaṇa* erst in ihren Anfängen sichtbar ist, die Buddha zwar allerdings bereits vorfand, die er aber jedenfalls erst recht eigentlich zum Leben gebracht zu haben scheint. Ich sage hier ausdrücklich überall nur: scheint, da wir uns hierbei eben nur auf dem Gebiete der Vermuthung zu bewegen vermögen. — Das von P. 6, 3, 115 (bh. na vy.) erwähnte Zeichen *svastika* ist bisher immer als ein buddhistisches Symbol angesehen worden: allerdings fehlt hiefür aber ein direkter Beweis. — Bei Annahme von G.'s Principien über die Identität gleichnamiger Personen würde der Name

Hiuen Tshang wohl mit voller Sicherheit ergibt, so werden wir uns darüber nicht wundern können, daß er gar keine *termini technici* der buddhistischen Dogmatik etc. bespricht. Für die dem gewöhnlichen Leben angehörige äußere Erscheinung der buddhistischen Bettelmönche dagegen sind ja (vergl. unsere obige Zusammenstellung auf p. 140. 141) hinreichende Data vorhanden. — Beiläufig möchte ich noch des Ausdrucks *tīrtha* gedenken, den Pāṇ. 4, 4, 107 (bh. na vy.) 6, 3, 87 nach dem Schol. im Sinne von „guru“ Lehrer verwendet: bekanntlich ist von diesem Sprachgebrauche der Name entlehnt, mit welchem die Brahmanen von den Buddhisten bezeichnet werden.

*) Mit Recht wird bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v. diese Erklärung eine „künstliche“ genaunt, und die daselbst gegebene „ein am Körper fest haftendes, chronisches oder organisches Uebel“ wäre entschieden bei weitem vorzuziehen. Daß es sich nicht um „unheilbare“ Krankheiten dabei handeln kann, zeigen die Stellen der Ath. Samh. (2, 10. 3, 7), welche zur Heilung solcher *kshetriya*-Krankheiten bestimmt sind (Ath. 2, 8 möchte ich das Wort lieber auf „Feldschaden“ deuten: bei Kāth. 15, 1 bin ich unsicher). — Wenn nun aber *kshetri* (Text *kshetriyai*, für *kshetriyai*) im T. Br. 2, 5, 6, 1 vom Schol. durch *bālopadravakāriṇi kācid rakshojātīḥ* erklärt wird, so ist dabei wohl entschieden an Wurz. *kshi* Cl. 5 *κτῶννυ* zu denken, und somit auch *kshetriya* wohl eben von *kshetar*, fem. *kshetri* herzuleiten = letalis, ohne irgend mit *kshetra* zusammenzuhängen!

Çaradvant, der sich neben Çunaka bei P. 4, 1, 102 (bh. na vy.) findet, von großer Bedeutung sein. Von beiden Wörtern wird daselbst ausgesagt, daß, wenn von ihnen der Name eines Bhṛiguiden, resp. eines Vatsiden gebildet werden solle, dieselben ausnahmsweise das Affix âyana erhalten, also Çâradvatâyana, Çaunakâyana, während sie sonst der gewöhnlichen Regel, d. i. offenbar (wie auch der Schol. angiebt) der Norm des Wortes Vida, in dessen fast unmittelbar darauf (4, 1, 104, nur durch ein sūtra getrennt) folgendem gaṇa sie aufgeführt sind, folgen, somit die Formen Çâradvata und Çaunaka bilden. Da nun G. nur einen Çaunaka gelten läßt, nur einen Dākshīputra, nur einen Dākshâyaṇa, so sollte er wenigstens auch nur einen Çâradvata, resp. nur einen Çâradvatīputra zulassen können: dies aber ist der Name jenes gewöhnlich allerdings als Çarīputra verherrlichten Hauptschülers Buddha's (s. Burnouf Introd. p. 312. 466).

Hier scheint es mir denn auch der Ort eines eigenthümlichen Umstandes zu gedenken, der für die Entscheidung der Frage, wie hoch hinauf Pāṇini zu setzen sein mag, nicht ohne Gewicht ist. Es liegen uns in den beiden grīhyasūtra des Ṛik (Çāṅkh. 4, 10. Âçval. 3, 4) zwei Recensionen einer Aufzählung alter Lehrer vor, wie sie bei der Ceremonie des pitṛitarpaṇam „Sättigung der Väter“ verwendet zu werden pflegte (vgl. Roth zur Lit. u. Gesch. p. 27. Verz. d. Berl. S. Hand. p. 35. Acad. Vorl. p. 55—57). Unmittelbar nach den ṛishi der Ṛik-Saṃhitā stehen folgende Namen: Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sūtra-bhâṣhya-Gârgya-Babhrū-Bābhṛavya-Maṇḍu-Māṇḍavyâḥ im Çāṅkhâyanagrihya, und „Sumantu-Jaimini-Vaiçampâyana-Paila-sūtra-bhâ-

shya *) - bhârata - mahâbhârata - dharmâcâryâ Jânanti - Bâhavi - Gârgya - Gautama - Çākalya - Bâbhavya - Māṇḍavya - Māṇḍūkeyâh **) im Âçvalâyanagrihya. Von Pāṇini ist hier keine Spur. Es erscheint derselbe erst in derjenigen, sehr sekundären Recension des pitṛitarpanam, welche uns in der Sammlung von Atharvaparīṣiṣṭa's überliefert ist. Die entsprechende Stelle daselbst lautet (s. Verz. d. Berl. S. H. p. 92): Çunas (Çunakas?) ṭripyatu, Jaiminis t., Vaiçampâyana t., Pāṇinis t., Pailas t., Sumantus t., bhâshya-gârgyai (!) ṭripyetâm, Babhru-Bâbhavyau ṭripyetâm, Maṇḍu-Māṇḍavyau ṭripyetâm | Die Einflickung liegt hier deutlich vor.

Es folgt bei G. zum Schluß eine Untersuchung über die Zeit des Patañjali***) (p. 228—38). Und zwar wird zunächst auf eine Erwähnung der Maurya bei ihm hingewiesen, resp. dadurch erhärtet, daß er nicht vor der Zeit dieser Dynastie gelebt haben könne. Die betreffende Stelle ist höchst interessant, würde übrigens nach Patañjali's Ansicht dasselbe auch für Pāṇini involviren! Patañjali giebt

*) bhâshya fehlt Chambers 65 b, durch Irrthum, da es im Uebrigen eine genaue Copie von Chambers 79 b ist.

**) Pāṇini nennt von diesen Eigennamen: Vaiçampâyana 4, 8, 104. Paila 2, 4, 59. 4, 1, 118, Bâhavi 4, 1, 96, Gotama 2, 4, 65, Gârgya 4, 1, 105, Babhru, Bâbhavya 4, 1, 106, Māṇḍūkeya 4, 1, 119. Çākalya, Maṇḍu, Māṇḍavya finden sich nur im gāṇa Garga.

***) Warum nicht Pāṭañjali? Die Geschlechtszugehörigkeit zu dem Patañcala Kāpya in Çatap. 14, 6, 3, 1. 7, 1 (vgl. Verz. d. Berl. S. H. p. 5b ult.) wird doch schwerlich in Abrede zu stellen sein. Die Aufführung von Patañjala, Patañjala im gāṇa upaka beweist, daß das Patronymicum davon im Singular durchweg im Gebrauch war, nur im Plural durch das Simplex ersetzt ward. Die Aufführung in gāṇa çakandhu bezieht sich nicht auf die erste, sondern auf die zweite Sylbe. Die Handschriften schwanken zwischen Patañjali und Pāt°, doch ist erstere Form (vgl. Verz. d. Berl. S. H. p. 14, 3. 57, 1. 183, 3. 217, 7 v. u. 301, 23. 29) allerdings die bei Weitem häufigere. Die Pāliform indessen (Pāḍañjali, in den jātaka) hat langes ā. Eine bestimmte Regel für die Bildung des Namens ist mir nicht zur Hand.

nämlich zu der Regel 5, 3, 99: *jīvikārthe cā 'paṇye* „bei einem zum Lebensunterhalt dienenden (Gegenstande, der ein Abbild ist [pratikṛitau gilt aus 96 fort] tritt das Affix *ka* nicht an), außer wenn derselbe verkäuflich ist“ folgende Erklärung (nach G. p. 229): *apaṇya ity ucyate, tatredaṃ na sidhyati, çivaḥ skando viçākha iti | kiṃ kâraṇam | mauryair hiraṇyârthibhir arcâḥ prakalpitâḥ | bhavet | tâsu na syât | yâs tv etâḥ sampratipûjârthâḥ, tâsu bhaviṣhyati* | „Auf einen verkäuflichen z. B. Çiva, Skanda, Viçākha*) findet die Regel keine Anwendung (sondern das Affix *ka* tritt dabei an). Es hatten die nach Gold begehrenden *maurya* Götterbilder**) anfertigen lassen. Auf diese paßt die Regel nicht, sondern nur auf solche, die zur sofortigen Anbetung***) dienen (d. i. mit denen ihre Besitzer von Haus zu Haus wandern [um sie zur sofortigen Anbetung auszustellen, und dadurch Geld zu verdienen] *Kaiyyaṭa*)“. Hiernach ist Patañjali zweifelsohne wohl der Ansicht, daß Pāṇini selbst mit den „verkäuflichen“ d. i. durch ihren Verkauf Lebensunterhalt gewährenden (*jīvikārtha*) Abbildern (*pratikṛiti*) jene von den *maurya* herrührenden dgl. im Auge gehabt habe! Sei dem wie ihm wolle, die Nachricht selbst ist an und für sich eine höchst kuriose. Wenn es irgend ginge, möchte man unter *maurya* hier ein Appellativum verstehen, etwa „Bildhauer“ oder dgl., wie auch Nāgeça, dessen Text indess verderbt ist (*mauryâḥ vikretum pratimâçilpavantas*, ist ziemlich ungrammatisch), zu

*) Name des Kriegsgottes, vgl. Schol. zu P. 7, 3, 21.

**) So ist auch *arcâḥ* zu übersetzen, s. BR. Sanskrit-Wörterbuch s. v., nicht mit „religious festivals“ wie G. übersetzt.

***) „For the sake of such worship as brings an immediate profit“: diese letzteren Worte sind irrig von G. aus Nāgeça's Erklärung auf Patañjali übertragen.

wollen scheint. Indessen ist eine dgl. Bedeutung sonst nirgendwo für das Wort nachweisbar. Auch spricht das Part. Perf. Causativi dafür, daß die maurya nicht die eigentlichen Verfertiger der Bilder selbst waren, sondern sie machen ließen: obschon dies allerdings nicht ganz strikt ist, da Causativa vielfach auch ganz als neue verba simplicia auftreten, und gerade bei Wurz. kalp dies mehrfach geschieht. Wenn nun ferner für die Beziehung des Wortes auf die Maurya-Dynastie anzuführen ist, daß Patañjali auch sonst noch die Goldsucht der Könige gelegentlich erwähnt (vgl. Ballantyne p. 234 und 315: Gargâç çataṃ daṇḍyantâm | arthinaç ca rājâno hiraṇyena bhavanti, na ca pratyekaṃ daṇḍayanti), so ist doch andererseits nicht recht einzusehen, wie Könige, um sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben (und nur unter dieser Bedingung paßt das Beispiel zum sūtra) Götterbilder zum Verkauf*) anfertigen oder ausstellen lassen sollten! Wenn wir uns somit denn doch einer gewissen Unsicherheit, ob unter den maurya hier wirklich die so genannte Dynastie zu verstehen ist, noch nicht ganz erwehren können, so unterliegt dagegen das Faktum selbst, daß Patañjali nicht vor deren Zeit, sondern erst nach derselben gelebt hat, in der That keinem Zweifel. Die betreffenden Beweise dafür, welche von G.

*) Die Regel Pāṇini's selbst übrigens, welche das Leben von dem Ertrage von Götterbildern, sowie den Verkauf von dgl., als etwas ganz Gewöhnliches voraussetzt, ist an und für sich interessant genug. In der vedischen Literatur kommen dgl. nur ganz gelegentlich, in den grihyasūtra oder in sekundären Nachträgen zu den Brāhmaṇa (z. B. dem Adbhuta Brāhmaṇa) vor, s. meine Abhandlung „Zwei vedische Texte über Omina und Portenta“ p. 337. — Der Name von Pāṇini's Großvater (s. Colebrooke misc. ess. 2, 5, nach den Purāṇa) Devaḥ bedeutet als Appellativum soviel als devājīvin „prêtre d'une idole“ Amarakośa 2, 10, 11: ebenso bedeutet paṇin, wovon Pāṇina (Verz. d. B. S. H. p. 57, 1 und Schol. zu P. 6, 2, 14) und Pāṇini abzuleiten (s. Böhlingk Einl. p. viii), einen „Kaufmann“: vergl. die vielen kaufmännischen Ausdrücke in Pāṇini's Wortschatz.

übersehen worden sind, liegen in zwei Beispielen vor*), die Patañjali bei einem vārttika zu 1, 1, 68 (Ballantyne p. 758) anführt: Pushyamitrasabbhā, Candraguptasabbhā. Wenn letzteres Beispiel (kehrt auch im Calc. Schol. zu 2, 4, 23 wieder) nicht für die Posteriorität nach den Maurya überhaupt zeugt, so tritt hierfür das erstere mit unbedingter Entschiedenheit ein, und lernen wir zugleich aus dieser Stelle, daß der den Namen Pushyamitra**) führende Stifter der den Maurya folgenden Çuṅga-Dynastie nicht bloß General (senāpati) war, wie er in den Purāṇa und im Mālavikāgnimitram heißt, sondern wirklich König (reg. nach Lassen 178—142 a. Chr.): denn an der Identität der beiden Push. wird G. wohl nicht zweifeln dürfen.

Es läßt sich indels Patañjali's Zeit noch specieller festsetzen. Die Gränze nach unten bildet die zuerst von Böhthlingk herangezogene Stelle der rājatarāṅgiṇī, wonach Abhimanyu, König von Kashmir (nach Lassen 45—65 p. Chr.) sich um den Text des mahābhāṣhya verdient machte, wovon sogleich ein Näheres. Darüber hinab darf also nicht gegangen werden. Mit vollem Recht macht nun G. auf zwei höchst bedeutsame Beispiele aufmerksam, die Patañjali zu einem vārttika bei 3, 2, 11 mittheilt. Die Re-

*) Im Fall bei Patañjali sonst nachweisbar, würde hierher auch die von Dattāmitra gegründete Sauvīrastadt Dattāmitri gehören, welche der Calc. Schol. zu 4, 2, 76. 123 (beide sūtra aber bh. na vy) erwähnt, insofern der im Mahābhārata als tapferer König der Yavana und Sauvīra gerühmte Dattāmitra nach Tod, dem Lassen (I, 656. 2, 344) beistimmt, mit Deme-trios (nach Lassen 205—165 a. Chr.) identisch ist. — Das im Schol. zu 4, 2, 123 erwähnte Dattāmitriya, Einwohner von Dattāmitri, hat sich in dem Dattāmitriyaka Yoṇaka (Journal Bombay Branch R. As. Soc. 5, 54) inschriftlich wiedergefunden. (Daṇḍāmitrā im Rāmāy. 4, 43, 20 ist wohl nur eine sekundäre Verstümmelung).

**) Für die Richtigkeit dieser Namensform, nicht Pushpamitra (wie auch die Calc. ed. hat), vergl. Pushyayaças in diesen Stud. 4, 380. Auch Wassiljew (p. 55. 223) hat dieselbe.

gel handelt von dem Gebrauche des Imperfects „anadyatane, wenn etwas nicht mehr jetzig ist“: das vārttikam fügt hinzu, daß es gebraucht werde: „parokṣhe ca lokaviñjāte prayoktur darṣanavishaye | auch bei einem Faktum, welches nicht (mehr) sichtbar, aber notorisch bekannt, und von dem Sprechenden selbst gesehen worden ist oder hätte gesehen werden können (eig. „in den Bereich seines Sehens fällt“): und als Beispiele eines solchen Faktums führt Patañjali zwei Sätze an: aruṇad Yavanaḥ Sāketam „der Yavana bedrängte Sāketa“)“ und: aruṇad Yavano Mādhyamikān**) „der Yavana bedrängte die Mādhyamika“. Diese beiden Ereignisse müssen somit, als Patañjali diese Beispiele gab, erst der unmittelbaren Vergangenheit angehört haben und im Gedächtniß der Leute noch frisch gewesen sein, wie auch aus dem Tenor der Gegenbeispiele, die er anführt, mit Sicherheit hervorgeht. Nach G.'s Annahme nun kann unter dem Yavana, welcher Sāketa d. i. nach seiner Ansicht Ayodhyā belagerte, nur Menandros (reg. nach Lassen 144—120 a. Chr.) verstanden werden, von welchem Strabo ausdrücklich berichtet, daß er seine Eroberungen bis zur Yamunā ausgedehnt habe, während von keinem andern griechischen***) Könige dieser Zeit so

*) Wenn G. den Namen Sāketa in seiner Uebersetzung geradezu mit „Ayodhyā“ wiedergiebt, so ist dies entschieden zu tadeln: theils nämlich fragt es sich ja eben erst, s. unten p. 154, ob damit dasjenige Sāketa gemeint ist, welches auch den Namen Ayodhyā führt, theils ist sogar bis auf Weiteres ungewiß, ob der Name Ayodhyā für dieses Sāketa zu Patañjali's Zeit überhaupt bereits existirte.

**) Diese Lesart beruht freilich nach G. nur auf einer Handschrift. Die Kāçikā, welche das Beispiel citirt, hat in beiden Handschriften, die G. zur Disposition standen: mādhyamikān, eine jedenfalls korrupte Lesart.

***) An dieser Stelle nämlich versteht Patañjali auch nach G. unter Yavana die Griechen, während zu 4, 1, 49 (nach G. p. 16, oben p. 17) die „Perser“. Oder soll für Patañjali auch da die Bedeutung „Griechen“ gelten? und nur für Pāṇini resp. Kātyāyana die Bedeutung: „Perser“?

weite Kriegszüge bekannt seien*). Patañjali habe somit zwischen 140 — 120 a. Chr. gelebt. Mit dieser Annahme ist indess das zweite Faktum, welches Patañjali von dem Yavana berichtet, seine Bedrängung der Mādhyamika, nicht irgend in Einklang zu bringen. Als Stifter der buddhistischen Schule der Mādhyamika wird nämlich durchweg Nāgārjuna angegeben (siehe Burnouf Introduction p. 559**). Lassen 2, 1163. Köppen 2, 14. 20. Wassiljew p. 314). Ueber die Zeit dieses hochgefeierten Lehrers sind nun zwar verschiedene Angaben vorliegend: wir brauchen uns indess in diesem Falle weder hierauf, noch auf die intrikate Frage nach dem wirklichen Datum von Buddha's Tode einzulassen, sondern haben uns einfach an das von G. übersehene Datum der rājatarāṅgiṇī (1, 173. 177 s. auch Lassen 2, 413) zu halten, wonach Nāgārjuna unter demselben Abhimanyu gelebt haben soll, welchem ebendasselbst (1, 176) so besondere Sorge für das mahābhāṣhya zugeschrieben wird. Denn wenn wir letzteres Faktum als gültig annehmen, so werden wir uns auch gegen das erstere, in denselben Versen unmittelbar vorher und nachher berichtete, nicht sträuben dürfen***).

*) Aber die Yamunā ist doch noch nicht die Sarayū! und Ayodhyā ist von Mathurā z. B. doch noch c. 70 geogr. Meilen entfernt! — Ueber den Umfang der griechischen Herrschaft vgl. die wichtigen Worte Kṛishṇa's an Yudhiṣṭhira im MBhār. 2, 578 — 579 „Maruṃ (maruṃ, Editio) ca Narakaṃ caiva cāsti yo Yavanādhipaḥ | aparyantabalo rājā praticyāṃ varuṇo yathā || Bhagadatto mahārāja vṛiddhas tava pituḥ sakhā | Hier erscheint also der Yavana-Fürst Bhagadatta — d. i. Apollodotos nach v. Gutschmid's Vermuthung (Beiträge zur Gesch. des alten Orients p. 75), reg. nach 160 a. Chr. — als Herrscher von Maru (Marwar) und Naraka, als König von unendlicher Kraft, Varuṇa ähnlich den Westen beherrschend, als alter Freund des Vaters des Yudhiṣṭhira“!!

**) nicht 359, wie G. irrig hat, resp. nach dem Druckfehler in Lassen's Buch zu citiren scheint.

***) Mit den sonstigen Berichten z. B. bei Wassiljew steht die Gleichzeitigkeit von Nāgārjuna, Abhimanyu, Candra, resp. des Ersteren erst nach Kanishka beginnende specielle Wirksamkeit, allerdings nicht in besonderem Einklang.

Beide stehen und fallen mit einander. Hierdurch werden wir denn nun in der That auf sehr bestimmte Gränzen beschränkt. Denn wenn auch allerdings wohl anzunehmen ist, daß Nâgârjuna zu Abhimanyu's Zeit bereits hoch an Jahren war, wofür die hohe Verehrung und der weitreichende Einfluß, deren er nach den Worten der râjatar. unter ihm genoß, zu sprechen scheinen, wenn somit seine Stiftung der Mâdhyamika-Schule bereits viel früher erfolgt sein mag, so werden wir dieselbe doch höchstens etwa um 40 Jahre vor Abhimanyu's Regierungsantritt zurückdatiren dürfen, da kaum annehmbar sein möchte, daß Nâgârjuna in einem noch früheren Lebensalter schon eine so hervorragende Stellung eingenommen habe, um Stifter einer Schule werden zu können. Zwischen die Jahre 5—45 p. Chr., nach der Lassenschen Berechnung von Abhimanyu's Regierungsantritt, müßten also fallen 1) die Belagerung Sâketa's durch einen Yavana: 2) die Bedrängung der Mâdhyamika durch denselben oder einen andern Yavana: 3) die Abfassung des mahâbhâshya: und zwischen die Jahre 45—65 endlich 4) die Sorge des Abhimanyu für dieses Werk: — alles dieses freilich nur unter der doppelten Voraussetzung, daß die Lesart mādhyamikān richtig ist, und daß der Name der Letzteren, der indischen Tradition gemäß, erst seit ihrer Stiftung durch Nâgârjuna bestand. — Was nun ad 1) die Bedrängung Sâketa's durch einen Yavana betrifft, so ist ein dergl. Faktum, falls die Belagerung Oude's durch einen griechischen König zu verstehen, in diesem Zeitraume allerdings gar nicht mehr denkbar, da der letzte selbständige griechische König der indischen Mark nach Lassen 2, 337 um das Jahr 85 a. Chr. aufgehört hat zu regieren. Der Name Yavana indessen ging von den Griechen, auf

ihre Nachfolger, die Indoskythen über: und da wir ad 2) denselben für ein Faktum verwendet sehen, welches nach dem Obigen erst c. 100 Jahre nach 85 a. Chr. eingetreten sein kann, da ferner das Faktum ad 1) mit diesem Faktum ad 2) im wesentlichen gleichzeitig sein muß, so kann es also nur ein indoskythischer Fürst gewesen sein, der Sāketa kurz vorher, ehe Patañjali dieses Beispiel gab, bedrängt hatte. Vorausgesetzt nun, daß wir unter Sāketa wirklich Ayodhyā zu verstehen haben, wie allerdings wahrscheinlich ist*), so ist jedenfalls Kanishka (reg. 10—40 p. Chr., nach Lassen) der einzige dieser Fürsten — wie überhaupt aller fremden Fürsten vor den Moslims —, von welchem ein so weiter Kriegszug nicht nur denkbar, sondern auch nicht unwahrscheinlich ist, vgl. was Lassen 2, 854 über die Ausdehnung seiner Macht nach Osten hin berichtet. Freilich will zu Kanishka, wie es scheint, nicht recht passen, was Patañjali ad 2) von der Bedrängung der Mādhyamika durch den Yavana berichtet, insofern Kanishka

*) Obschon immerhin fraglich. Es hat eben mehrere Sāketa gegeben. Daß das in Buddha's Leben so häufig erwähnte Sāketa (Sāketu bei Hardy) nicht Ayodhyā sei, wie Lassen 2, 65 annimmt, dafür hat Köppen 1, 112. 113 sehr stichhaltige Gründe angeführt. Daß ferner das Ptolemaeische Sageda Σάγηδα μητρόπολις im Lande der Ἀδελσασθοι, welche μέγρι τοῦ Οὐξίρτου ὄρους wohnen (Ptolem. 7, 1, 71) ebenfalls nicht Ayodhyā sein kann, dafür s. Lassen selbst 3, 199. 200. Nach H. Kiepert's Ansicht, die er mir auf mein Befragen freundlichst mitgeteilt, würde bei einem Versuche, die Angaben des Ptolemaios der heutigen Geographie anzupassen, die Lage von Sageda auf der Ptolemaeischen Karte, südlich von Palimbothra, in der Richtung auf den Vindhya und die Südspitze Indiens zu, ungefähr in das obere Gebiet der Çoṇā noch nördlich vom Amarakantaka fallen, keineswegs soweit südlich bis in den Dekhan hinein, wie dies Lassen annimmt; vielleicht hat es noch auf der Nordabdachung des Vindhya gelegen. Endlich kennt Ptolemaios noch ein Sageda (der Text hat Sagada, s. Lassen 2, 240), das aber in Hinterindien liegt, hier also nicht in Frage kommt. Ueberhaupt ist keines der genannten Sāketa dem Reiche des Kanishka näher gelegen, als dasjenige, welches dem heutigen Oude entspricht; und in der Sache selbst kommt also wenig darauf an, auf welches derselben man die Annahme Patañjali's bezieht.

ja gerade als ein Hauptbeförderer des Buddhismus bekannt ist. Es hat sich indessen eines Theils denn doch auch noch später (bei Hiuen Thsang 1, 107, s. Lassen 2, 857) die Nachricht erhalten, daß Kanishka während der ersten Zeit seiner Regierung dem Buddhismus feindlich gesinnt war — und aus dieser ersten Zeit derselben scheint ja eben, s. unten p. 168, die Angabe Patañjali's zu stammen: anderntheils könnte sich diese letztere etwa nur auf specielle Bedrückung der Mādhyamika zu Gunsten der Hīnayāna beziehen? wie denn ja gerade der stete Zwist dieser und andrer buddhistischer Schulen (vgl. Hiuen Thsang 1, 172) die Veranlassung für das unter Kanishka abgehaltene große Concil war, welches zur Schlichtung desselben dienen sollte. Und wenn nach der rājatarāṅgī Nāgārjuna's Einfluß prägnant unter Abhimanyu in Blüthe stand, so wäre es ja wohl eben direkt möglich, daß unter dessen Vorgänger Kanishka eine dem Nāg. feindliche Richtung die Oberhand hatte, wie denn in der That derselbe nie an dem unter dem Vorsitze von Pārçva und Vasumitra abgehaltenen Concile betheiligt erscheint. Was ad 3) die Abfassung des mahābhāṣhya betrifft, so wollen wir hier zunächst erst anführen, was sich sonst noch über Patañjali's Person nachweisen läßt. Nach G. sind die Namen Goṇikāputra und Gonardīya, mit welchen an zwei Stellen des mahābhāṣhya die betreffende Ansicht gestützt wird, auf Patañjali selbst zu beziehen, da die Commentare (Nāgeça bei Goṇikāputra, Kaiyyāta bei Gonardīya) dieselben durch „bhāṣhyakāra“ erklären. In der That spricht Patañjali nie in erster Person, sondern es wird von ihm stets in dritter Person geredet, und seine Ansicht mehrmals durch tu eingeführt (paçyati tv ācāryaḥ bei Ballantyne p. 195. 196. 197. 245. 281. 303. 787): es ist

somit auch ganz gut möglich, daß die Worte: „Gonardīyas tv āha“ sich wirklich eben auf Patañjali beziehen*). Es kann indessen von jenen beiden Identifikationen denn doch nur eine richtig, die andere muß allem Anscheine nach falsch sein. Nach einer Mittheilung nämlich, die ich Aufrecht's Freundlichkeit verdanke, sind Gonardīya und Goṇikāputra zwei verschiedene Persönlichkeiten, welche Vātsyāyana in der Einleitung seines kâmasûtra neben einander als seine Vorgänger in der Lehre von der ars amandi namhaft macht: in höchst überraschender Weise: den Einen nämlich als Verf. eines Lehrbuchs darüber, wie man dabei gegen sein eignes Weibchen sich zu benehmen hat, den Andern als Verf. eines auf das Verfahren in Bezug auf fremde Frauen bezüglichen Werkes: Gonardīyo bhāryādihikārikam, Goṇikāputraḥ pāradārikam (nämlich: kâmasûtram saṃcikshepa) s. Aufrecht Catalogus p. 215. Im Innern des Werkes wird dann Gonardīya fünfmal, Goṇikāputra sechsmal speciell citirt. Es wäre ergötzlich, hier einen so unvermutheten Einblick in das Privatleben des Patañjali zu erhalten. Zu unserer Beruhigung in Bezug auf seinen moralischen Charakter möge es dienen, daß ihn mit dem Don Juan Goṇikāputra nur der späte Nāgeça identificirt**), während er von dem um fast ein Jahrtau-

*) Die übrigens nicht bloß einmal, bei Ballantyne p. 412, sich finden, wie G. angiebt (p. 235), sondern *ibid.* p. 472 noch ein zweites Mal. Nach Aufrecht Catalogus p. 160 a wird Gonardīya sogar auch noch zwei andere Male citirt, nämlich zu 3, 1, 92 und 7, 2, 101.

**) Es steht diese Angabe des Nāgeça wohl auf der gleichen Stufe mit den 100,000 śloka des saṃgraha, von denen er fabelt: und fällt dadurch auch auf die Zuverlässigkeit seiner sonstigen Angaben, z. B. in Bezug auf die Verfasserschaft des Vyādi für dieses Werk, ein jedenfalls etwas zweifelhaftes Streiflicht. — Die einzige Aushülfe, wie G. die Ehre seines Nāgeça in unserm Falle hier retten könnte, wäre die, daß er die Identität der bei Vātsyāyana citirten beiden Doktoren der ars amandi mit den gleichnamigen

send älteren Kaiyyaṭa — dem sich noch der Verf. des Tri-kāṇḍaṣeṣha und Hemacandra zugesellen — mit dem ehrbaren Gonardīya gleichgesetzt wird. Was den Namen des Letzteren betrifft *), so macht G. (p. 235—236) auf eine Stelle der Kāṇḍikā zu 1, 1, 75 aufmerksam, wo Gonardīya (oder °yās, so der Calc. Schol.) als Beispiel eines im Osten gelegenen Ortes (prācāṃ deṣe) angeführt wird, sowie auf den Umstand, daß Kaiyyaṭa einige Male den Patañjali als „ācāryadeṣīya“ d. i. als Landsmann des „ācārya“ bezeichne, resp. diesem d. i. dem vārttika-Verf. Kātyāyana, gegenüberstelle: da nun Letzterer dem Osten angehöre, so werde hiemit auch Patañjali dem Osten zugewiesen. Hier war noch zu erwähnen die specielle Angabe: vyavahite 'pi pūrvaṣabdo vartate, tad yathā, pūrvam Mathurāyāḥ Pāṭaliputram (Ballantyne p. 650) „Pāṭaliputra liegt vor Mathurā“, die nur erklärlich ist im Munde eines Mannes, der hinter Pāṭaliputra wohnte, und somit für den östlichen Wohnsitz des Patañjali entscheidet. Es kann daher, falls Gonardīya wirklich als dessen Name aufzufassen ist, derselbe in der That wohl nur auf jenen „prācāṃ deṣa“ bezogen werden, nicht auf die Kashmirschen Könige Namens Gonarda, wie Lassen 2, 484 will, oder gar auf das von Varāhamihira 14, 12 im Süden neben Daṣapura und Kerala erwähnte Volk gleiches Namens. — Es muß sich nun nach dem ad 1) und 2) Bemerkten das Werk des Patañ-

grammatischen Lehrern in Zweifel stellte, eine Aushilfe freilich, zu der er gerade am allerwenigsten berechtigt sein würde, und die in diesem Falle, wo es sich nicht um Patronymica, sondern — bei Goṇikāputra wenigstens — um ziemlich individuelle Namen handelt, in der That specielle Bedenken gegen sich haben würde.

*) goṇikā im Namen des Goṇikāputra ist auf goṇi, eine apabhraṣa-Bildung des Wortes go, s. mahābhāṣya ed. Ballantyne p. 22. 38. 63, zurückzuführen, s. auch BR. s. v.

jali sehr rasch Bahn gebrochen haben, um schon unter Abhimanyu in Kashmir eingeführt werden zu können *). Wir kommen hierauf unten wieder zurück, indem wir uns zunächst zu einer in der That höchst interessanten Darstellung der Geschichte des mahābhāṣya wenden, welche G. zur Erläuterung des die Verdienste des Abhimanyu um dasselbe betreffenden Verses der rājataranṅi (1, 176) beibringt, aus dem zweiten Buche des die sogenannten Harikārikās enthaltenden vākyapadīyam **) des Bharṭṛihari. Da diese Mittheilung aus einer sehr schlechten Handschrift (E. I. H. 954) stammt, und daher, sowie

*) Wenn G. das Beispiel des mahābhāṣya zu 3, 2, 114 (das sich übrigens auch zu 1, 1, 44 Ballantyne p. 538 vorfindet) „abhiñāsi devadatta Kaṣmīreshu vatsyāmaḥ, tatra saktūn pāsyāmaḥ (odanam bhokṣyāmahe p. 538) | Kaṣmīrān agachāma, tatra saktūn apibāma (odanam abhuñjmaḥ p. 538)“ als eine „information“ ansieht, die Patañjali uns gebe „of his having temporarily resided in Kashmir“, und hinzufügt: „this circumstance throws some light on the interest, which certain kings of this country took in the preservation of the Great Commentary“, so verstehe ich weder, wie ein so ganz allgemeines Beispiel irgend wie einen Schlufs auf persönliche Erlebnisse des Patañjali bedingt, noch wie eine dgl. Reise desselben nach Kashmir um dort saktūn (Bier? = yavapishṭāni Taitt. S. ed. Roer 1 p. 627) zu trinken, oder odana (Mufs) zu essen — vāso lakṣhaṇam bhojanam lakṣyam sagt der Calc. Schol. — auf das Interesse, welches Abhimanyu und 600 Jahre später Jayāpiḍa für das mahābhāṣya zeigten, irgend Einflufs geübt haben könne! Es würde aus diesem Beispiele nicht einmal mit irgend welcher Sicherheit gefolgert werden können, dafs Patañjali nicht selbst in Kashmir lebte. In der That liefse sich eine ganz kuriose Biographie des Patañjali herstellen, wenn alle seine derartigen aus dem gewöhnlichen Leben genommenen Beispiele, die in erster Person gehalten sind, zugleich in dem Lichte von Selbsterlebnissen zu fassen wären. Der dem römischen Caius entsprechende Name Devadatta zeugt hinlänglich für den ganz allgemeinen Charakter obigen Beispiels.

**) Dafs dies in der That der richtige Titel des Buches ist, zeigt auch unsere Chambers'sche Handschrift, welche in den Unterschriften der drei kāṇḍa also liest: bei 1 vākyadiye, mit einer Marke, welche anzeigt, dafs zwischen kya und di eine Silbe fehlt: — bei 2 (42b) vākyapadiye dv. k | samāptā vākyapadīyam (!) kārikā: — bei 3 vākyapadiye trit. k. | samāptā ce'yaṁ vākyapadi (!) | Nach dem Schol. zu P. 4, 3, 88 bedeutet vākyapadīyam ein vom vākyā, Satz und vom pada, Wort handelndes Werk. Der in meinem Verz. der B. S. H. no. 763 gegebene Titel vākyapradīpa ist aus Colebrooke misc. ess. 2, 42 entlehnt, auf dessen, darum auch citirte, Autorität hin ich die in der Handschrift vermeintlich fehlerhafte Form des Namens irrtümlich korrigirt habe.

aus andern Gründen, in einigen wesentlichen Punkten von G. ganz mißverstanden ist, so wiederhole ich sie hier zunächst mit denjenigen Verbesserungen, die sich aus Chambers 550, einer zwar auch nicht sehr korrekten, gerade hier aber entschieden bessere Lesarten bietenden Handschrift, ergeben *), unter Begründung meiner abweichenden Auffassung:

1. prâyeṇa saṃksheparatân alpavidyâparigrahân ¹⁾ |
samprâpya vaiyâkaraṇân saṃgrāhe 'stam upāgate ²⁾ ||

¹⁾ saṃkshepanuvân alpa C. saṃkshepatucīn acya L. saṃkshepataṣ ca navya G. Meine Conjectur: ratā(n) schließt sich dem: nuvā(n), resp.: tucī(n) der Mss. jedenfalls genauer an, als G.'s: taṣca. — ²⁾ So C. °grāhe mupā° L. °grāhe samupā° G.

2. kṛite 'tha Patañjalina° ³⁾ guruṇā tīrthadarṣinā |
sarveshām nyâyavijānām ⁴⁾ Mahābhāshye nibandhane ||

³⁾ Pāta° L. C. — ⁴⁾ naivavi° C.

3. alabdhaḡādhe gāmbhīryād uttāna iva saushṭhavāt ⁵⁾ |
tasminn akṛitabuddhinām naivā 'vāsthita° ⁶⁾ niṣcayaḡ ||

⁵⁾ sauthavān C. — ⁶⁾ So L. C. Wenn G. die Lesart von L. in naivā'vasthita ändert und letzteres Wort mit niṣcayaḡ komponirt, so ist ersichtlich, daß er nicht erkannt hat, daß avāsthita verbum finitum ist, nämlich 3. pers. sg. Ātm. Aor., s. Pāṇ. I, 2, 17.

4. Vaiji-Saubhava-Haryakshaiḡ ṣushkatarkānusāribhiḡ |
ārshe viplāvite ⁷⁾ granthe saṃgrahapratikañcukaiḡ ⁸⁾ ||

⁷⁾ So C. (aber ārse). nilāvite LG. — ⁸⁾ So G. kaṃshuke (allenfalls auch kaṃcuke zu lesen) C. kaṃcukeḡ L.

5. yaḡ Patañjaliṣhyebhyo ⁹⁾ bhrashto ¹⁰⁾ vyākaraṇāga-
mah |

kālena Dākshinātyeshu granthamātre vyavasthitaḡ ||

⁹⁾ Pāta° LC. — ¹⁰⁾ °bhyo mrabhrashto C. °bhyo ashto L. °bhyo 'bhyashto G.

*) Mit L. bezeichne ich E. I. H. 954 nach G.'s Mittheilung, mit G. dessen Correcturen, mit C. die (wichtigeren) Lesarten von Chambers 550. Die Fälle, wo der obige Text von G.'s Text abweicht, sind gesperrt gesetzt.

6. Parvatâd âgamaṃ labdhvâ bhâshyavijânusâribhiḥ |
sa nîto bahuçâkhatvam¹¹⁾ Candrâcâryâdibhiḥ punaḥ ||

¹¹⁾ So C. çâstratvam L. G.

7. nyâyaprasthânamârgâns tân abhyasya svaṃ ca¹²⁾
darçanam |
prapîto guruṇâ 'smâkam ayam âgamasamgrahaḥ ||

¹²⁾ sthânagârgâmpnân asasya staca C. (!)

Ich übersetze diese Verse, wie folgt:

1. Findend, daß die Grammatiker meist nur der Kürze
strebten nach |
mit wenig Wissenschaft geschmückt, währ'nd der
samgraha sich verlor ||
2. verfaßte der aller Pfade kund'ge Lehrer Patañjali |
das mahâbhâshya, das alle Saamen der Schlusseslehr'
umfaßt ||
3. Ob dessen Tief' nicht Grund findend, wie oben schwim-
mend aus Leichtheit *),
dabei denen, die nicht im Geist fertig waren, der
Muth entsank.
4. Vaiji, Saubhava, Haryaksha, trockner Erwägung zu-
gethan,
Widersacher des samgraha, verwüsteten des Rishi**)
Werk.

*) uttâna iva saushṭhavât gehört zu niçcayaḥ: der Muth, die Entschlossenheit derer, die nicht fertigen Geistes waren, schwamm gleichsam auf der Oberfläche des bhâshya, konnte nicht bis zu dem Boden desselben hinabdringen, fand in dem bhâshya keinen Halt (naivâ 'vâsthita), entsank ihnen daher.

*) Da Bhartṛihari den Patañjali hier als rishi bezeichnet, so muß er selbst offenbar einer bedeutend späteren Zeit angehören: vgl. das oben p. 67 not. Bemerkte.

5. Der den Schülern Patañjali's entfallene Grammatik-
Text

'ne Weil bei den Dākṣhiṇātya in einer Handschrift
nur bestand.

6. Des Bhāshya Saamen*) aufsuchend, Candra darauf
und Andere

Von Parvata den Text bekam'n, und machten viele
Zweig' davon.

7. Von meinem Lehrer, der der Schlüss' Vorgäng' und
Weg' und sein System

Genau studirt, ward mir gelehrt hier dieser sam-
graha des Texts**).

Ich habe mit Absicht das Wort samgraha in vv. 1.
4. 7 unübersetzt gelassen. G. giebt es in v. 7 durch „com-

*) d. i. Original.

**) Es ist von Interesse mit dieser eigenen Darstellung des Hari den Bericht zu vergleichen, welchen ein ganz modernes, erst der Gegenwart angehöriges Werk, das ṣaddārtharatnam von derselben Sache giebt (s. in der Z. d. D. M. G. 14, 566). „Es geht die Sage (jānaçrutiḥ), heisst es daselbst, daſs, nachdem im Laufe der Zeit die drei Werke Pāṇini's, Kātyāyana's und Patañjali's untergegangen, dieselben vom Citrakūṭa, wo sie vormals durch Rāvapa auf Stein geschrieben worden waren, durch einen piṣāca in Gestalt eines Brāhmanen wieder herbeigeholt, und dem Vasurāta, von diesem wieder seinem Schüler Hari gegeben wurden. Hari habe darauf eine tikā dazu und seine die Tragweite des Sinnes des mahābhāshya erläuternden (mahābhāshyārthatātparyajñāpikāḥ) kārīkās, das unter dem Namen vākyapadīya bekannte Werk nämlich, verfasst“. Während Hari selbst gar keine Ansprüche darauf macht, der Wiederauffindung des mahābhāshya durch „Candra und die Andern“ irgendwie in der Zeit nahestehend oder gar gleichzeitig zu sein, wird hier in der Sage dieselbe direkt seinem eigenen Lehrer Vasurāta — dessen Name wohl das einzig Brauchbare in der Legende sein mag? — zugeschrieben. Während es sich ferner bei Hari um die Herbeischaffung des mahābhāshya von den Dākṣhiṇātya handelt, ist hier der Citrakūṭa im Bandelkhand als die betreffende Oertlichkeit angegeben: doch wird in einem folgenden Verse allerdings auch prägnant auf die Dākṣhiṇātya hingewiesen. Vermuthlich haben irgend welche Felseninschriften à la Piyadasi Veranlassung zu der Sage gegeben. Warum gerade dem Rāvapa das Amt zugewiesen wird, das trimuni vyākaraṇam vor dem Untergange bewahrt zu haben, erhellt nicht recht. Zu vergl. ist übrigens auch die Sage von dem durch Hanumant auf Steine niedergeschriebenen mahānātaka.

pendium“ wieder, versteht dagegen in vv. 1 und 4 darunter das von Patañjali mehrfach citirte Werk Namens *saṃgraha* (s. oben p. 41. 42. 127), dessen Verf. derselbe: *Dākshāyaṇa*, *Nāgeṣa* dagegen: *Vyāḍi* nennt; und zwar schließt G. auf Grund seiner Conjectur: *saṃpāgate* in v. 1 (after he had acquired the *Samgraha*) „that Patañjali's Commentary was founded on this great grammatical work of the relative of Pāṇini“: und auf Grund seiner Uebersetzung des *saṃgrahapratikañcukaiḥ* in v. 4 durch „partisans of the *Samgraha*“ schließt er weiter „that there was a party of grammarians who preferred to it the *Samgraha* (of *Vyāḍi*)“. Angenommen einmal, daß mit *saṃgraha* in vv. 1 und 4 wirklich jenes Werk des *Dākshāyaṇa*, resp. *Vyāḍi* gemeint sei — die Möglichkeit ist ja nicht in Abrede zu stellen — so sind doch die beiden daran geknüpften Schlüsse G.'s nicht stichhaltig. Nach der Lesart von C.: 'stam upāgate in v. 1 ergibt sich vielmehr, daß Patañjali sein Werk verfaßte, nicht auf Grund des *saṃgraha*, sondern weil der *saṃgraha* zu Grunde, verloren ging: und *pratikañcuka* in v. 4 kann füglich nicht „partisan“, sondern gerade im Gegentheil nur „Widersacher“ (gepanzert gegen-) bedeuten. Ich kann aber überhaupt die Nothwendigkeit, daß in vv. 1 und 4 unter *saṃgraha* etwas anderes zu verstehen sei, als in v. 7, durchaus nicht anerkennen: vielmehr ist nach meiner Ansicht der Gebrauch des Wortes in v. 7 gerade für die Bedeutung desselben in vv. 1 und 4 maßgebend. Auch in vv. 1 und 4 ist *saṃgraha* im Sinne von *āgamasamgraha* zu verstehen, und zwar steht das Wort in v. 1 in direktem Gegensatze zu *saṃkshēpa*. Während der *saṃgraha*, die Concentration des *āgama*, des (Pāṇini'schen) Textes, d. i. wohl die gegen-

seitige Verbindung und in-Bezug-Setzung der Regeln desselben, die Zusammenfassung alles Zusammengehörigen *), verloren ging **), strebten die Grammatiker nur dem samkshepa, der Kürze, nach, und um diesem Uebelstande abzuhelpen, verfaßte Patañjali sein Werk ***). Die in v. 4 genannten Gegner nun gehörten wohl eben zu den in v. 1 getadelten Grammatikern, hielten am samkshepa fest, wollten nichts vom samgraha wissen, erhoben sich deshalb gegen das Werk des Patañjali, wohl wegen dessen Ausführlichkeit, und verdrängten es denn auch auf eine Weile. Auf die in vv. 5 und 6 dargestellte Weise ist es indessen, und mit ihm der samgraha, doch erhalten worden, und Bhartṛihari hat es sich eben zur Aufgabe gemacht, diesen samgraha in seinen kârikâs (die das çabdârtharatnam als mahâbhâshyârthatâtmaparyajnapikâh bezeichnet) einen direkten Ausdruck zu geben. — In einer zweiten Differenz von G. befinde ich mich in Bezug auf das Wort âgama, Text.

*) Dies ist wohl auch die Bedeutung des Wortes in dem Namen jenes dem Dākshāyana, resp. Vyāḍi zugeschriebenen Werkes. Das Wort ist auch, s. oben p. 42 not., in den gaṇa zweimal sich findend, somit von häufigem Gebrauch. Auch in der Vorrede des çabdârtharatnam erscheint es, und zwar als eine an Pāṇini's Werk besonders zu rühmende Eigenschaft: v. 14 (a. a. O. p. 566) upadeçakamâhâtmyâd ârshajnânâc ca Pāṇineḥ | vedâṅgavna çishtaic ca samgrahân mukhyam eva tat ||

**) Es heißt ausdrücklich nicht: astam gate, sondern astam upagate, d. i. dem Untergange nahe. Auf den samgraha als ein besonderes Werk bezogen, würde dieser Ausdruck nicht recht passen.

***) Vgl. die Worte, mit denen Patañjali selbst in der Einleitung den Zweck seines Werkes erklärt (Ballantyne p. 36): purâkalpa etad âsit, samskâra-kâlottaram brâhmaṇâ vyâkaraṇam smâ 'dhiyate, tebhya tattatsthânakaraṇânâdânupradânañebhyo (vgl. Taitt. Prât. 2, 11 in diesen Stud. 4, 105) vaidikâç çabdhâ upadiçyante | tad adyatve na tathâ, vedam adhitya tva-ritâ vaktâro bhavanti „vedâṇ no vaidikâç çabdhâh siddhâ, lokâc ca laukikâh, anarthakam vyâkaraṇam“ iti | tebhya evam vipratipannabuddhibhyo 'dhye-tribhyas suhrid bhtvâ "cârya (hiermit ist Patañjali selbst gemeint) idam çâstram anvâcashte | Der Eingang dieser Stelle ist auch dafür von Interesse, daß Patañjali darin offenbar die Kenntniß der den Inhalt der Prâtichâkhyâ bildenden Gegenstände als dem purâkalpa zugehörig bezeichnet.

G. übersetzt es in v. 5 durch „document [or manuscript of the Mahābhāṣya]“, in v. 6 ebenfalls durch „document“, in v. 7 durch „grammatical work“: und auf pag. 239 not. sagt er direkt: „the passage from the Vākyapadīya proves that it must there have the sense of „a written document or manuscript““. Wenn es nun aber v. 5 ausdrücklich heisst: vyākaraṇāgamaḥ — granthamātre vyavasthitāḥ „der vyākaraṇāgama bestand nur in einem einzigen grantha“, so ist doch klar ersichtlich, daß nur mit grantha „Manuscript“ gemeint sein kann, mit āgama dagegen etwas Anderes gemeint sein muß*). Letzteres gilt auch von v. 7, wo auch G. selbst das Wort nicht durch „document“ wiedergiebt. Es bleibt also nur v. 6 übrig: aber auch da ist unter dem in viele Zweige vertheilten āgama, Text, Lehrbuch nicht unbedingter Weise ein „Mspt.“, von dem viele „Abschriften“ genommen wurden, zu verstehen, sondern die Auffassung eines durch die Bemühungen von „Candra und den Andern“ verschiedenen „Zweigen“ d. i. Schulen Ursprung gebenden**) Lehrsystems liegt mindestens ebenso nahe: zumal auch hier in vīja „Saamen“ d. i. Original, ein direkt „Mspt.“ bezeichnendes Wort dem āgama unmittelbar zur Seite steht. Es wird endlich auch in den noch bis zum Schlusse des zweiten Buches folgenden drei Versen, die keineswegs bloß „concern the subject matter of the work“ (p. 238) zweimal das Wort āgama einfach im Sinne

*) Zu vergleichen ist MBh. 12, 11842 yas tu granthārthatattvajno nā'sya granthāgamo vjithā | „wer aber den Text und den Sinn richtig kennt, der hat sich den Text nicht umsonst zu eigen gemacht“, wo weder grantha noch āgama irgend etwas mit „Mspt.“ zu thun haben (s. wegen grantha unten p. 176).

**) Vgl. in der rājatarāṅgī 1, 176: svaṃ ca vyākaraṇaṃ kṛitaṃ „und verfaßten ihre eigenen Grammatiken“.

von: Text, Lehrsystem verwendet, ohne irgend welche Nebenbeziehung auf „Mspt.“ Dieselben lauten:

8. vartmanâm atra keshâm cid vastumâtram udâhṛitam |
kâṇḍe tṛitīye 'nyatvena (? 'ttena Cod.) bhavishyati
vicâranâ ||
9. prajnâ vivekaṃ labhate bhinnair âgama darṣanaiḥ |
kiyaḍ vâ çakyam unnetuṃ svatarkam anudhâvatâm ||
10. tat-tad utprekshamânânâm purâṇair âgama ir vinâ |
anupâsitavṛiddhânâm vidyâ nâ 'tiprasidati ||
8. Von ein'gen Wegen ist dahier allein der Inhalt ange-
führt:

Die Untersuchung, ob es sei anders (?), folgt im dritten Buch.

9. Der Geist gewinnt die Urtheilskraft nur durch verschieden'e Lehrsystem' (aus deren Vergleichung).
Wie viel vermag wohl auszuführ'n, wer nur eignem
Gespinnst nachläuft?
10. Die da bald dies bald dies erschau'n, ohn' zu achten
die alten Lehr'n,
Und die die Alten nicht studir'n, der'n Wissen nicht
zur Klarheit kömmt.

Es wäre übrigens auch noch eine ganz andere Auffassung von v. 6 möglich: „von Parvata (d. i. dem himmlischen Genossen des Götterboten Nârada) Nachricht (âgamam) davon erhalten habend (, daß bei den Dâkshinâtya noch ein Mspt. sei), wurde durch die das Original des bhâshya Suchenden, Candra und die Andern, dieser (nämlich der in v. 5 genannte alleinige grantha) zu einem viele Zweige (d. i. hier dann „Abschriften“) habenden gemacht“. Die einzige, aber eben allerdings ziemlich große Schwierigkeit hierbei ist die, daß âgama in v. 6 einen andern Sinn hätte

vgl. BR. s. v., als in vv. 5. 7. 9. 10. Die Beziehung des Parvata auf den Genossen des Nārada ist übrigens wohl jedenfalls festzuhalten, da ein entsprechender menschlicher Parvata bis auf Weiteres unbekannt ist (: der Pān. 4, 1, 103 erwähnte Parvata kann hier natürlich nicht in Frage kommen).

Nach dieser durch die Wichtigkeit der Stelle gebotenen längeren Digression über dieselbe kehren wir nunmehr zu der eigentlichen Frage zurück, die uns hier speciell beschäftigt, und um derentwillen G. dieselbe ja auch angeführt hat. Es unterliegt nämlich offenbar keinem Zweifel, daß die darin von Hari geschilderte Wiedererlangung des mahābhāṣhya durch „Candra und die Andern“ dieselbe ist, auf welche sich die Angabe der um 5—6 Jahrhunderte späteren rājatarāṅgiṇī 1, 176 über Abhimanyu's Sorge für das Werk bezieht:

Candrācāryādibhir labdh(v)ā"deçaṃ tasmāt tad-
āgamam |
pravartitam mahābhāṣhyaṃ, svaṃ ca vyākaraṇaṃ
kṛitam ||

Wenn nun G. übersetzt: „Nachdem Candra und die Andern Befehl von ihm (Abhimanyu) erhalten hatten, they established a text of the Mahābhāṣhya such as it could be established by means of his Ms. of this work, und verfaßten ihre eigenen Grammatiken“ so beruht dies theils auf einer hier durch nichts erforderten Herbeiziehung der von ihm für āgama — wie wir sahen, ohne zureichenden Grund — erschlossenen Bedeutung „Ms.“, theils auf der ganz aus der Luft gegriffenen Voraussetzung, daß das nach dem vākyapadīyam von Parvata erhaltene dergl. „Ms.“ des Werkes durch Candra und die Anderen „into possession of Abhimanyu“ gekommen war. Nach

meiner Ansicht hat es einfach bei Lassen's Conjectur: tad-âgame (Loc.) „nachdem sie von ihm den Befehl erhalten hatten, zu ihm zu kommen“ zu bleiben; und zwar scheint mir dies ganz unzweifelhaft, wenn wir die auch bereits von Böhrtlingk angeführte zweite Stelle der rājatarāṅgī 4, 487 ins Auge fassen, wo es von Jayāpīḍa (reg. nach Lassen 754—85) heißt:

deçāntarād âgamayya vyâcakṣhānān kṣhamāpatih |
prāvartayata vichinnam mahābhāṣhyaṃ svamaṇḍale ||

Aus andrem Lande liefs kommen Erklärer drauf der
Erdefürst |

Und brachte das zerspaltene bhāṣhya im Reiche neu in
Gang ||

Auch entscheidet die hier vorliegende Verbindung von prāvartayata mit svamaṇḍale mit Bestimmtheit dafür, daß auch in der ersten Stelle (1, 176) pravartitam nicht von der „Constituierung eines Textes“, sondern von der „Einführung“ des Werkes nach Kashmir zu verstehen ist, und erweist sich somit die ganze Polemik G.'s gegen die bisherige Auffassung dieses Verses als vollständig unbegründet und müßig.

Es macht nun übrigens die von Bharṭṛihari gegebene Darstellung gar nicht den Eindruck, als ob alles darin Berichtete (vgl. das kâlana in v. 5) innerhalb des kurzen Zeitraums von c. 30 Jahren habe vor sich gehen können: und doch ist nach dem oben p. 153 sq. ad 1) und 2) über aruṇad YavaṇahSāketam und aruṇad Yavano Mādhyamikān Bemerkten ein längerer Zeitraum zwischen der Abfassung dieser Stellen und der Einführung des mahābhāṣhya nach Kashmir nicht leicht disponibel: diesen Zeitraum gewinnen wir nämlich, wenn wir bei dem Mangel jedweden sonstigen An-

haltes von den oben p. 153 gefundenen Daten 5—45 und 45—65 p. Chr. die Mitte ziehen, und somit die Abfassung des mahābhāshya 25 p. Chr., Abhimanyu's Sorge dafür 55 p. Chr. ansetzen. Es erhebt sich somit von selbst die Frage, ob nicht etwa jene beiden Beispiele erst durch „Candra und die Anderen“ in den Text gekommen seien, ursprünglich gar nicht von Patañjali herrühren? Daß die Wiederherstellung eines zeitweise verloren gegangenen Textes — und darum handelt es sich ja nach dem vākyapadiyam — bei der Art und Weise, wie indische Gelehrte zu verfahren pflegen, nicht ohne Einschiebungen von ihrer Seite vor sich gegangen sein wird, hat zum Mindesten gesagt sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, und wir werden somit die Möglichkeit, daß auch obige beide Stellen zu dergl. Einschiebungen gehören können, nicht gut in Abrede stellen dürfen. Nur wird der ganze Boden, auf dem wir hierbei stehen, dann ein so unsicherer, schwankender, daß man gern sich zunächst an das Faktum hält, daß dieselben doch ebensogut auch ächt sein können. Die höchst eigenthümliche Weise, in welcher im mahābhāshya durchweg von Patañjali nur in dritter Person geredet wird (s. oben p. 155), ist allerdings auffällig und könnte wohl zu der Vermuthung führen, daß das Werk, wie es vorliegt, mehr ein Werk seiner Schüler als Patañjali's selbst sei (vgl. das Acad. Vorles. p. 216 über zwei andere Fälle der Art Bemerkte). Unbedingt nothwendig ist dies indeß nicht: Caesars Beispiel beweist, daß dergl. auch bei eigener Autorschaft denkbar ist, und es bedürfte daher wohl erst noch einer speciellen Beweisführung, um einen solchen Schluß zu begründen. Wenn in dieser Beziehung etwa geltend gemacht werden könnte, daß sich im mahābhāshya

— ich kann natürlich nur von dem verhältnißmäßig kleinen Theile reden, der uns in Ballantyne's Ausgabe vorliegt — Fälle finden, wo eine Reihe von Beweisstellen nur mit ihren Anfangsworten citirt wird, während dann erst noch der Text derselben in extenso zusammt einer ausführlichen Erklärung folgt, so sind doch andererseits dergl. Selbstkommentare in der indischen Literatur gar nichts Ungebräuchliches, und bei der großen Ausführlichkeit, mit der das mahâbhâshya auch sonst seinen Gegenstand behandelt, durchaus nicht befremdlich: auch findet die kurze Vorausstellung der Beweisstellen ihr ganz entsprechendes Analogon in dem eigenthümlichen Brauche des Werkes, eine Diskussion durch versus memoriales zu beschließen, welche das Gesagte kurz zusammenfassen. — Es wäre vermessen über die durchgängige Authentität des jetzigen Textes des mahâbhâshya jetzt bereits, wo nur ein so kleines Stück vorliegt, zu entscheiden. Und nur das habe ich mit dem Vorhergehenden darthun wollen, daß gegen die Authentität dessen, was bis jetzt eben davon bekannt geworden, unmittelbar zwingende Gründe nicht vorliegen. Es können somit, bis auf Weiteres, auch die von G. beigebrachten beiden Beispiele: „arupad Yavanah Sâketam“ und „arupad Yavano Mâdhyamikân“ in der That als für Patañjali's Zeit beweiskräftig gelten: und es würde dieselbe hienach — unter Zugrundelegung der Lassen'schen Chronologie — zwar nicht, wie G. meint, für 140—120 a. Chr., wohl aber für ungefähr 25 p. Chr. bestimmt.

Es würde undankbar sein, wenn wir an dieser Stelle nicht des Werkes gedächten, dessen wir im Bisherigen uns so häufig bedient haben, der Ballantyne'schen Ausgabe nämlich des mahâbhâshya, in Gemeinschaft mit Kaiyyata's

Commentar und Nâgeça's Glosse zu diesem. Ueber die ersten Bogen und die ganze Einrichtung dieser Ausgabe hat bereits M. Müller in der Z. der D. M. G. (7, 162 ff. 1853) berichtet und eine besonders interessante Stelle daraus über Dialektverschiedenheiten (ebendas. p. 376) angeführt. Gegenwärtig liegt uns nun Vol. I mit 40 und 808 pp. (Mirzapore 1856) vollständig vor. Die ersten 40 Seiten geben die englische Uebersetzung der entsprechenden Zahl Textseiten. Der ganze starke Band (in kolossalem Format) umfaßt nur den ersten pâda des ersten adhyâya, 75 sûtra nebst den 14 çivasûtra. Eine Vollendung des Werkes in diesem großartigen, übersplendiden Maafsstabe würde, wenn auch nicht 45 ähnliche Bände (welche Zahl man erhielte, wenn man bloß die Zahl der sûtra dabei in Anschlag brächte, was indeß schon deshalb irrig wäre, weil in diesem ersten pâda verhältnißmäfsig wenig sûtra unerklärt gelassen sind), so doch jedenfalls c. 30 derselben nothwendig haben, ist daher wohl geradezu unmöglich. Im Interesse der Wissenschaft aber würde es tief zu beklagen sein, wenn das mahâbhâshya selbst — auf Kaiyyaṭa und Nâgeça würden wir zunächst zu verzichten wissen — nach wie vor nur den Wenigen zugänglich bliebe, die es handschriftlich benutzen können. Wir stimmen zwar nach dem vorliegenden Specimen dem Urtheile Aufrecht's (Catalogus p. 160a) vollkommen bei*), daß das mahâbhâshya insbesondere „amplam exspatiandi materiam iis offert, qui grammaticorum argutiis delectantur, sed in grammaticas et lexica nostra minor quam ex tanta mole exspectabas, fructus ex eo

*) Aehnlich schon Lassen in der Z. für die K. d. M. 4, 240: Patañjali enthält „manches Kleinliche und Spitzfindige“.

redundabit“ : indessen wird der Gewinn für die Letzteren doch immerhin noch ein ganz stattlicher sein. Das Hauptgewicht aber lege ich gar nicht auf ihn, als solchen, sondern auf die großartige Bedeutung, welche den Beispielen des verhältnißmäßig ziemlich sicher datirten mahābhāṣya für die Geschichte Indiens in der weitesten Ausdehnung des Wortes, also für Geschichte der Literatur, Religion, Sitte etc. zukömmt. Wir würden in ihnen aus einer verhältnißmäßig ziemlich frühen Zeit einen chronologischen Anhaltspunkt haben, der uns für Indien ja gerade so überaus noth thut. Und zwar würde dies um so mehr der Fall sein, als ja die Bedeutung des mahābhāṣya sich nicht blos auf sich allein beschränkt, dasselbe vielmehr auch rückwärts lichtverbreitend wirkt, insofern wir ja durch dies Werk eben auch für den Text und den Wortschatz des Pāṇini selbst und eines Theiles seiner gaṇa die kritische Sicherheit gewinnen würden, deren Mangel bei Beiden jetzt noch so wesentlich stört und die Untersuchungen über Pāṇini's Zeit so bedenklich und unzureichend macht. Wir möchten darum den dringenden Wunsch aussprechen, daß es Ballantyne, der jetzt die Schätze der Bibliothek des East India House, oder, wie es nunmehr heißt, des Home Government for India, unter seine Direktion bekömmt, gelingen möge, sein großes Unternehmen, wenn auch in verkleinertem Maafsstabe, fortzusetzen. Die East India Company hat in den letzten Jahren ihres Bestehens Großes gethan in Unterstützung indischer Textausgaben — wir verdanken ihr dgl. für den R̥igveda, den weißen Yajurveda, die Bibliotheca Indica —, hoffen wir, daß das „Home Government for India“ darin nicht zurückbleiben werde. Für eine solche Ausgabe möchte denn in Bezug auf die äußere

Einrichtung die Calcuttaer Ausgabe des Pāṇini wohl als Muster dienen können: es dürfte nicht ein solches beim ersten Blick ununterscheidbares Gemisch von Pāṇini, vārttika und bhāṣhya stattfinden, wie in Vol I, sondern es müßten die sūtra und die je zu ihnen gehörigen vārttika gezählt und räumlich geschieden sein, um einen leichten Ueberblick zu gewähren: wenn dann für das ganze bhāṣhya, dem Texte Pāṇini's gegenüber, ähnlich kleine Typen, wie in der Calcuttaer Ausgabe gewählt würden, so bliebe zwar die Arbeit immer noch eine kolossale, aber sie würde doch in ihrem Umfange wie in ihren Kosten sich in den Grenzen des Möglichen halten.

An den wissenschaftlichen Theil von G.'s preface schließt sich noch (auf p. 239—268) eine Darstellung dessen, was er „the present critical position of Sanskrit Philology“ nennt, eine Polemik nämlich theils im Allgemeinen gegen die Weise, wie wir in Deutschland den Veda zu erklären uns bemühen, theils speciell gegen das Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk-Roth. So lange es sich, wie im Bisherigen, wirklich um wissenschaftliche Diskussion handelte, habe ich — hie und da mit ziemlicher Selbstverläugnung — G.'s Deduktionen Schritt für Schritt begleitet, um die von ihm gefundenen Resultate zu prüfen. Auf diesen letzten Theil der preface dagegen irgendwie mich einzulassen, halte ich für völlig überflüssig, indem ich dafür theils einfach auf das verweisen kann, was ich gegenüber von G.'s früherem Angriff auf das Sanskrit-Wörterbuch im Westminster Review (April 1855, p. 568 ff.) in

der Z. der D. M. G. 10, 572 ff. (1856) und ergänzend 14, 755 ff. (1860) bemerkt habe *), theils das Urtheil über die Art und Weise der Polemik, welche G. dort begonnen und hier mit noch gesteigerter Leidenschaftlichkeit fortgesetzt hat, getrost jedem einzelnen Leser selbst überlassen bleiben kann. So meine ich denn auch, daß Böhlingk-Roth besser daran thun, wenn sie, wie bisher, ihre Arbeit am Wörterbuche zum Segen der Wissenschaft ruhig fortsetzen, ohne sich irgend auf die Bekämpfung von Ansichten einzulassen, die bei G. als fixe Ideen zur Monomanie geworden und völlig unheilbar sein möchten. Wenn die einzelnen Berichtigungen, die derselbe gewissermaßen drohend (!) in Aussicht stellt, und zu deren endlicher, baldigster Publikation wir ihn nicht dringend genug auffordern können, wirklich richtig sind, — die fast durchgängige Unhaltbarkeit der in der „preface“ gefundenen Resultate berechtigt jedenfalls einstweilen zu einem bescheidenen Zweifel — so werden sie auch von Böhlingk-Roth dankbar aufgenommen werden, möge sie G. mit noch so scharfer Lauge zu versalzen belieben. Auf Unfehlbarkeit Ansprüche zu machen, ist eben nicht einem Jeden gegeben. Und was dieselbe speciell bei Lexicis betrifft, so ist es gut, G. gegenüber, an

*) Wenn ich am letzteren O. sage, daß BR. „das sachliche Princip vertreten, die Wörter nämlich durch zeitliche Ordnung der betreffenden Stellen und durch eben diese Stellen selbst sich unmittelbar erklären zu lassen, wobei sie die einheimische Exegese zwar auch stets anführen, aber doch nur als sekundäres Hilfsmittel betrachten“, so ist es, wenn ich nicht irre, nicht nöthig, darunter zu verstehen, daß sie stets „the meanings of Sāyana or Mahīdhara or of other authorities“ angeben, wie mir G. unterschiebt, daß ich gesagt haben solle: „Exegese“ ist ein etwas weiterer Begriff, der nicht blos die Specialkommentare, sondern auch die ganze lexikographische Literatur, in welcher die Resultate der Specialexegese niedergelegt sind, mit umfaßt: daß ich wenigstens diesen weiteren Begriff mit dem Worte verbinde, hätte G. aus p. 756, wo ich die „indischen Exegeten und Grammatiker“ neben einander stelle, entnehmen können, wenn er gewollt hätte.

Wilson's Worte darüber in der pref. zur ersten Ausgabe des Skr. Dict. p. XLII zu erinnern: „Bayle says, it is well in works of this kind, if there are not more than seven errors in a page: and, perfection in a Dictionary, according to Dr. Johnson is the dream of a poet, doomed at last to wake a lexicographer: both these illustrious men have likewise pointed out the difficulties, arising from the mere extent of an undertaking, as well as the impossibility of bestowing the same attention upon many objects, that might be devoted to a few: and the former has justly remarked, that although the first writers of Dictionaries have committed many faults, yet they have done great services and deserve a glory, of which they ought not to be deprived by their successors“.

Um übrigens G. den grellen Abstand, in welchem seine Ansicht von dem Werthe der indischen Tradition zu den bei uns geltenden Ansichten darüber sich befindet, recht deutlich zu machen, schliesse ich mit Anführung folgender Worte Benfey's in den Gött. Gel. Anz. 1858 p. 1608—1609: „Solche und ähnliche Stellen — und es giebt deren noch mehrere — mögen die beachten, welche sich noch immer einbilden, daß die Vedenerklärung nach indischem Muster unsrer sich im Wesentlichen von ihr befreienden vorzuziehen sei. Wer die indischen Erklärungen sorgfältig studirt hat, der weiß, daß absolut keine kontinuierliche Tradition zwischen der Abfassung der Veden und ihrer Erklärung durch indische Gelehrte anzunehmen ist, daß im Gegentheil zwischen den echten poetischen Ueberresten des vedischen Alterthums und ihrer Erklärung ein langdauernder Bruch der Tradition existirt haben muß, aus welchem höchstens das Verständniß von einigen Einzeln-

heiten durch liturgische Gebräuche und damit verbundene Worte, Sprüche und vielleicht auch Gedichte sich in die spätere Zeit hinüber gerettet haben mochte. Die Erklärer der Veden hatten im Großen und Ganzen, außer diesen höchst gering anzuschlagenden Ueberresten der Tradition, fast weiter keine Hilfsmittel als die auch uns zum größten Theil zu Gebote stehenden, den klassischen Sprachgebrauch und die grammatische und etymologisch-lexikalische Wortforschung. Höchstens fanden sie noch Hülfe in dialektisch Bewahrtem; diesen Vorzug wiegt aber die uns zu Gebote stehende Vergleichung mit dem Zend und die, natürlich mit Behutsamkeit und Besonnenheit zu führende, mit den übrigen, dem Sanskrit verwandten, Sprachen, welche schon so viele Hülfe zum klareren Verständniß der Veden geboten hat, fast vollständig auf. Aber ganz abgesehen von allen Hilfsmitteln im Einzelnen, wird die indische Erklärung schon durch die Befangenheit, mit welcher sie alte, ihr ganz entfremdete Zustände und Anschauungen von ihrem um so viele Jahrhunderte späteren religiösen Standpunkt aus begreifen will, ihrem ganzen Wesen nach zu einer durch und durch falschen, während uns durch die — aus analogen Verhältnissen geschöpften — Kenntniß des Lebens, der Anschauungen, der Bedürfnisse alter Völker und Volksgesänge für das Verständniß des Ganzen ein Vorrang gewährt ist, welcher, selbst wenn die Inder der Tradition viel mehr Einzelheiten verdankten, als sie ihr wirklich verdanken, durch ihre Erklärung nicht verdunkelt werden würde“.

Berlin, den 4. März 1861.

A. Weber.

Berichtigungen und Zusätze.

8, 5 nicht für vor-pāṇinisch. — 19, 20 existimant. — 20, 24 purposes. — ib. 28 aliis post mortem transire. — 26, 22 Die Stelle aus dem Mahābhārata, welche nach G. jedenfalls „refers to the material bulk of the book“, bedingt dies in keiner Weise. Dem Zusammenhange nach ist daselbst, wie sonst, bei dem Gegensatze von grantha und artha nur der Wortlaut und der Sinn gemeint. Das im-Kopfe-Tragen (dhāraṇam) eines Textes ohne Verständniß des Inhaltes wird mit dem Tragen einer Last verglichen, wozu die betreffende Doppelbedeutung der Wrz. dhar (physisch: tragen, tropisch: im Gedächtniß haben) Veranlassung bot. Bei der in Indien üblichen Art zu lernen wird es stets Leute gegeben haben, die ein ganzes Fuder Gelehrsamkeit im Kopfe trugen, ohne etwas davon zu verstehen. — 26, 25 eigner Annahme. — 27, 15 ihn. — 66, 5 v. u. mahābhāṣya. — 73, 8 als „table talk“. — ibid. Zur Sache selbst verweise ich noch auf die leider korrumpirten Angaben des Vāyupurāṇa (Aufrecht, Catal. p. 56 a, 17) über den Umfang des weissen Yajus: etat pramāṇam yajushām ṛicām ca sa-çukriyam sâkhillayâjnavalkyam, resp. auf die unmittelbare Gleichsetzung der drei daselbst: çukriya, khila, yâjnavalkya genannten Bestandtheile desselben. — 76, 9—11 Die Stelle kehrt auch im Kauçikasûtra §. 1 wieder. — 82, 18 repudiates. — 141, 7 ausdrücklich eine. —

Berlin, den 7. Mai 1861.

A. W.

Vedische Hochzeitssprüche.

Die nachstehenden Uebersetzungen sind durch die ihnen unmittelbar folgende Haas'sche Abhandlung „die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den grihyasûtra“ veranlaßt worden. Es war nämlich in derselben zwar der Text des sîryâsûktam mitgetheilt, und dessen Gedankengang, resp. Zusammenhang, sowie einzelne Verse daraus näher erörtert, von einer Uebersetzung des Ganzen indess Abstand genommen. In gleicher Weise findet sich darin zwar bei Gelegenheit des Kauçikasûtra der gröfsere Theil des 14. Buches des Ath. Veda übersetzt, aber es fehlt eine übersichtliche Gruppierung so wie eine vollständige Uebersetzung desselben. Da es mir nun aber eben im höchsten Grade wünschenswerth erschien, vor Allem die alten Hochzeitssprüche selbst in ihrer Gesamtheit zu überblicken, so habe ich es daher für angemessen erachtet, das Fehlende meinerseits selbst zu ergänzen. Ich habe dabei jedem Verse gleich alle die Stellen zugefügt, in denen er sich in den grihyasûtra citirt, resp. verwendet findet: da indess diese Verwendung oft bereits eine sehr sekundäre ist, so habe ich versucht je aus dem Inhalt der Verse selbst die Situation, zu der sie gehören, zu erken-

nen, und durch Vertheilung in kürzere Abschnitte diese meine Auffassung markirt. — Den beiden oben genannten Hauptsammlungen von Hochzeitssprüchen habe ich dann noch drittens die anderen hieher gehörigen Lieder aus der Ath. Saṃhitā angeschlossen, die, wie spät auch theilweise ihre Abfassung sein mag, doch viel höchst alterthümliches Volksgut an Vorstellungen und Bräuchen in sich bergen.

Berlin, December 1861.

A. W.

I. Rik 10, 85 (8, 3, 20—28). Das sūryāsuktam.

1) Die Schilderung der Hochzeit der sūryā v. 1—16,

mit v. 17—19 als Nachtrag: über dieses Stück vergl. das unten von Haas Bemerkte.

20. satyénóttabhitā bhūmīḥ sūryenóttabhitā dyaúḥ *) |
ṛiténādityāś tishṭhanti divi sómo ádhi ṛitáh || 1 ||

Durch die Wahrheit die Erde steht, durch die Sonne der Himmel fest: | Durch die Ordnung die Ewigen bestehn, Soma am Himmel schwebt. ||

1, 1 **). — Kauçika 75, 2. — âdityâḥ aditeḥ putrâ devâḥ, Sây.: indrâdayaḥ zu 2.

sómenâdityā balīnaḥ sómena prithivī mahi |

átho nákshatrāṇām eshām upásthe sóma áhitah || 2 ||

Durch Soma sind die Ew'gen stark, durch Soma ist die Erde groß: | Und auch in jener Sterne Schoofs weilet der Soma eingehegt. ||

1, 2. — Sterne im Allgemeinen, doch könnte allenfalls etwa auch bereits an die 27 nakshatra, Mondstationen, zu

*) zweisilbig.

**) In dieser Weise sind fortan die Parallelstellen der Atharva Saṃhitā 14, 1 und 2 bezeichnet.

denken sein (so Müller Anc. S. Lit. p. 212): vergl. den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra 1861 p. 274. — Drei Soma also giebt es: 1) den Mond am Himmel, 2) die Somapflanze, und 3) den zur allgemeinen Naturessenz umgestempelten Somasaft, welcher als das Mark und Wesen aller Dinge auch in den âdityâs, Ewigen, selbst wirkt, identisch mit dem in v. 1 in gleicher Stelle genannten řitam.

sómam manyate papivân yât sampiñshânty óshadhim |
sómam yám brahmāṇo vidúr ná tásyâ 'çnâti kâç caná || 3 ||

Soma zu trinken meint der, wenn wem das Kraut sie pressen aus. | Welchen Soma die Priester kenn'n, von dem isset nicht irgend wer. ||

1, 3. — Der Name Soma zur Bezeichnung des Mondes muß demnach zur Zeit dieses Verses wohl noch neu, erst noch ein Eigenthum der Priester gewesen sein: er erscheint in der That noch in den Brâhmana fast nur in Verbindung mit dem Beiwort râjan und unter direkter Beifügung des Wortes candramas: z. B. esha vai somo râjâ devânâm annam yaç candramâḥ „der Mond nämlich ist der König Soma, die Speise der Götter“ Çatap. 1, 6, 4, 5. 15. 2, 4, 2, 7. 11, 1, 3, 3 etc. 10, 4, 2, 1. Çânkh. çr. 3, 8, 15: candramâ vai brahmâ, somo vai candramâḥ Çatap. 12, 1, 1, 2. Ueber die Entstehung des Namens s. Böhlingk-Roth im Sanskr.-Wtb. unter indu.

âchâdvidhânair gupitô bârhataiḥ soma rakshitâḥ |
grâvṇâm ichriṇvân tishṭhasi ná te açnâti pārthivaḥ || 4 ||

Durch Deckungshalter du bewacht, durch Erhabne, Soma! beschützt, | Stehst horchend auf der Steine Schall: nicht ist von dir ein Irdischer. ||

1, 5. — Hier spielt die Vorstellung von den Wächtern

des himmlischen Somasaftes (den somapâlās Ait. Br. 3, 26 [diese Stud. 2, 313] somarakshās Çatap. 3, 6, 2, 9, 9, 3, 18. Pañcav. 9, 5, 4) herein, die hier auch auf den Mond übertragen werden: darum braucht er sich nicht vor dem Schalle der Steine, welche beim Somaopfer die Somastengel zerklopfen, zu fürchten: jene Wächter lassen ihm nichts anhaben.

yát tvâ deva prapibanti tâta âpyâyase pûnaḥ |
vâyūḥ sômasya rakshitâ sámânâm mâsa âkṛitih || 5 ||

Wenn sie dich, Gott! auch wegtrinken, du nimmst doch immer wieder zu. | Vâyū des Soma Wächter ist. Der Monat ist der Jahre Bild. ||

1, 4. — In Folge der Uebertragung des Namens Soma auf den Mond gingen auch die Eigenschaften des sonst damit bezeichneten Saftes auf diesen über. Wie der Somasaft eine Speise der Brahmanen, so galt der Mond nunmehr als eine solche für die Götter und die Manen (eine systematische Vertheilung der Art s. bei Mâdhava im kâlânirṇaya fol. 29 a); und zwar als eine unerschöpfliche, weil, wie sehr er auch während der einen Hälfte des Monats schwinden mag, ebenso viel er während der andern wieder zunimmt. — Die Luft (vâyū), in welcher der Mond schwebt, und die ihn auch während seines Schwindens nicht herabfallen läßt, ist sein Wächter. — Was der Schluss des Verses gerade hier eigentlich soll, ist nicht recht klar.

21. raibhy âsîd anudéyi nârâçaṁsî nyócanî *) |

sûryâyâ bhadram id vâso gâthayai 'ti pârishkṛitam**) || 6

Sängerlob der Sûryâ Gefolg, Männerpreis ihre Zofe war: | Und jenes herrliche Gewand war angethan mit Liedersang. ||

*) viersilbig. — **) pári-kṛitam, Pada.

1, 7. — Çāṅkhây. grīhyas. 1, 12, 3. — anudeyî vayasâ. — nyocanî dâsî.

cittir â upabârhaṇam cakshur â abhyāñjanam *) |

dyaúr**) bhūmih kôça âsîd yád âyât sûryā***) pátim || 7

Einsicht war ihre Polsterdeck', und Sebkraft war ihr Salbenschmuck, | Himmel und Erde die Brauttruh', als Sûryâ zog zum Gatten hin. ||

1, 6. — Çāṅkhây. 1, 12, 4.

stómâ âsan pratidhayaḥ kurīram chānda opaçāḥ |

sûryâyâ açvinâ varā 'gnîr âsît purogavāḥ || 8 ||

Lobsänge war'n die Festhalter, verflocht'nes Lied ihr Haargeflecht: | Werber der Sûryâ war'n die zwei Açvin, Agni der Vorreiter. ||

1, 8. — Zu kurīram vgl. kumbyâ. — pratidhayaḥ, nach Sây. die den Wagen der Sûryâ festhaltenden Stangen: pratidhîyanta iti pratidhayaḥ, îshâtiryagâyatakâshthâdayaḥ. — vara ist hier nicht etwa „Freier“, wie später (bei Manu), sondern „Werber“ der Braut für den Bräutigam.

sómo vadhûyûr abhavad açvinâ 'stâm ubhâ varā |

sûryām yát pátye çānsantîm mánasâ savitâ 'dadât || 9 ||

Soma der Bräutigam, die zwei Açvin waren die Brautwerber, | Als Savitar dem Gatten hin die herzensfrohe Sûryâ gab. ||

1, 9. — Die beiden Açvin erscheinen auch als die Herzen menschlicher Liebespaare zusammenführend, s. unten das zu Ath. 2, 30, 2 und 5, 25, 3 Bemerkte.

máno asyâ âna âsîd dyaúr†) âsîd utá chadiḥ |

çukrāv anaḍvābhāv âstâm yád âyât sûryā††) grīhām || 10 ||

*) fünfsilbig. — **) zweisilbig. — ***) dreisilbig. — †) zweisilbig. — ††) dreisilbig.

Ihr Herz zog sie als Wagen hin, der Himmel war die Decke drauf. | Zwei weiße Ochsen das Gespann, als Sûryâ zog zum Hause hin. ||

1, 10. — Zu b. s. Çāṅkh. 1, 15, 9. — çukrāv anaḍv. sūryācandramasau (sic!) Sây.

22. ṛiksāmābhyām abhīhitau gāvau te sāmānāv itaḥ |
crótram*) te cākṛe āstām divī pānthāḥ carācarāḥ || 11 ||

1, 11. — „Das Ohr“, welches den Lobpreisungen des Bräutigams durch die Brautwerber begierig lauschte (?).

çūci te cakṛe yātyā**) vyānó***) āksha āhataḥ |
āno manasmāyam sūryā ’rohat prayatī pātīm || 12 ||

Rein war dein Radpaar als du zogst, der Durchhauch eingeschlag’n als Achs’. | Ihr Herzen als Fuhrwerk bestieg Sûryâ, als sie zum Gatten zog ||

1, 12. — Çāṅkh. 1, 15, 4.

sūryāyā vahatūḥ prāgāt savitā yām avāṣṛijāt |
aghāsu hanyante gāvó ’rjunyoḥ pāryuhate || 13 ||

Fortging der Sûryâ Hochzeitszug, welchen absandte Savitar: | Bei Aghâs schlachtet man die Kûh’, und bei Arjunyau zieht man um. ||

1, 13. — Kauç. 75, 1. — Das Schlachten der Kûhe geschieht zu Ehren der Ankunft des Bräutigams. Anders Sây.: somagrīham prati hanyante daṇḍais tādyaṇte pr[ay]āṇārtham! — Bezugs der Namen der beiden Sternbilder und deren Bedeutung in diesem Zusammenhange verweise ich auf den zweiten eben im Druck befindlichen Theil meiner Abhandlung über die nakshatra. Vergl. auch Rāmây. 1, 71, 24. 72, 13.

*) dreisilbig. — **) desgl. — ***) desgl.

yád açvinau prichámânâv áyâtaṃ tricakréṇa vahatūṃ sūryāyâḥ *) | víçve devā ánu tát vām ajānan putráḥ pitārāv avṛṇīta pūshā || 14 ||

Als ihr hinzogt, Açvin! auf eurem Dreirad zu heischen das Hochzeitsgeleit der Sūryâ | Da wünschten euch Glück dazu all die Götter, Pūshan als Sohn wählte euch zu Vätern. ||

1, 14a + 15 b. — Unter Pūshan muß hier wohl der Bräutigam Soma verstanden sein? s. v. 26.

yád áyâtaṃ çubhaspatī vareyāṃ sūryām **) úpa | kvai***) 'kaṃ cakrāṃ vām âsīt kvà†) deshṛāya tasthathuḥ || 15 ||

Als ihr hingingt, ihr Schönheitsherrn, zum Werbeschäft, zu Sūryâ hin | Wo war da Euer eines Rad? worauf standet zur Brautschau (?) ihr? ||

1, 15a + 14 b. — vareyaṃ varaṇīyâyâḥ sambandhinam varair yâcitavyaṃ vâ savitâram. — deshṛāya dānāya.

23. dvé††) te cakré sūryé†††) brahmāṇa ṛituthā viduḥ |

áthai 'kaṃ cakrāṃ yád gúhâ tát addhâtāya íd viduḥ || 16

Deine zwei Räder, o Sūryâ, kennen die Priester nach der Zeit | Doch welches eine Rad versteckt, das kennen nur die Weisesten. ||

1, 16. — Çāṅkh. 1, 15, 4. — Unter den beiden Rädern der Sūryâ könnten etwa die beiden Sonnenläufe verstanden sein? Was es aber hier und im vorigen Verse mit dem versteckten Rade für eine Bewandtnis hat, ist mir ebenso unklar, wie es dem Dichter selbst zu sein scheint. — ekaṃ cakrāṃ tṛtīyasamvatsarâtmakaṃ guhāyām (!) nihitaṃ yad asti, tat medhāvina eva jānanti.

*) viersilbig. — **) dreisilbig. — ***) zweisilbig. — †) desgl. — ††) desgl. — †††) dreisilbig.

sûryāyai *) devébhyo **) mitrāya varuṇāya ca |
yé bhûtāsyā prācetasa idāṃ tébhyo 'karam nāmaḥ || 17 ||

Der Sûryā bring' ich, den Göttern, dem Mitra und dem Varuṇa | Die für das Sei'nde fürsorgen, all denen hier Verneigung dar.

2, 46. — Kauç. 77, 4. 18.

pûrvāparāṃ carato mâyāyai 'taū çīçū kṛīlantau páriyāto
adhvarām | víçvāny anyó bhúvanā 'bhicāśṭa ṛitūnr anyó
vidādhaj jāyate pūnaḥ || 18 ||

Hin und wieder wandeln die Zwei in Hochkraft: wie zwei spiel'nde Knaben gehn sie um's Opfer. | Der Eine erleuchtet all was bestehet, ordnend die Zeit'n immer neu wächst der Andere.

1, 23. — Kauç. 75, 2. 79, 5. — Sonne und Mond: s. das unten von Dr. Haas Bemerkte.

nāvo-navo bhavati jāyamāno 'hnām ketúr ushāsām ety
āgram | bhāgām devébhyo vídadhāty āyān prá candrāmās
tirate dīrghām āyuh || 19 ||

Immer neu wird wieder gebor'n der Tage Anführer, zieht her vor den Morgenröthen. | Kommend theilt den Göttern aus ihre Theile, fördert langes Leben der Mond, es dehnend. ||

1, 24. — Sây. sagt vom zweiten pâda: kecanai'tam pâdam ādityadevatyam āhuḥ | Diese Beziehung auf die Sonne ist indess nicht auf ihn allein beschränkt, sondern auf das ganze erste Hemistich auszudehnen.

2) Beim Besteigen des Wagens durch die vermählte Braut v. 20—22.

sukīṇçukām çalmalīm víçvārūpaṃ hiraṇyavarṇaṃ suvṛi-

*) viersilbig. — **) desgl.

taṃ sucakrām | ā roha sūrye amṛitasya lokāṃ syonām *)
pátýe vahatūṃ kṛiṇushva || 20 ||

Den schönstrahl'nden Çalmali-(Wag'n), o Sūryâ, den
bunten, goldfarbigen, wohlgefugten, | schönrad'gen besteige,
den Sitz der Wonne! und mache dem Gatten den Zug
zum heilvoll'n. ||

1, 61. — Çāṅkh. 1, 15, 14. Gobhilaḡrihyas. 2, 4, 1. Kauç.
77, 1. — çalmalim, aus dem Holz des çalmali, silk-
cotton tree, Bombax heptaphyllon gefertigt: durch Me-
tonymie steht das Material statt des daraus Gefertigten.

24. úd īrshvā 'talḡ, pátivatī hy èshā, viçvāvasuṃ nāmasā
gīrbhīr īle | anyām icha pitṛishādaṃ vyāktāṃ, sá te bhāgó
janúshā, tāsya viddhi || 21 ||

Heb' dich von hier, denn die hat nun 'nen Gatten.
Ich fleh' zum Viçvāvasu mit Gebeten | 'ne Andre such', die
noch beim Vat'r, im Putze. Das ist dein Theil, ab der
Geburt; den nimm dir! ||

2, 33b. — Çāṅkh. 1, 19, 1. Kauç. 75, 2. — Ist īle hier
direkt: „ich treibe ihn?“ s. v. 22 und vgl. Ath. 14, 2, 19.:
wurz. īḍ = īr? — Viçvāvasu, Name des als Hüter der
Virginität gedachten Genius, s. v. 40.

úd īrshvā 'to viçvāvaso nāmase 'lāmahe tvā |

anyām icha prapharvyāṃ, sām jāyām pátyā sṛija || 22 ||

Heb' dich von hier, Viçvāvasu! mit Verneigung wir
flehn zu dir | 'ne Andre such, 'ne Strotzende. Lass' einen
sich das Weib dem Mann. ||

2, 33a. — Çatap. 14, 9, 4, 18. Çāṅkh. 1, 19, 1. —

3) Beim Fortfahren in die neue Heimath v. 23—26 (vgl. v. 31—33).

anṛiksharā rijāvaḡ santu pánthā yébbhiḡ sákhāyo yánti no

*) dreisilbig.

vareyám | sám aryamã sám bhágo no ninîyât sám jâspa-
tyám suyámam astu devâḥ || 23 ||

Ohne Dornen seien und grad' die Wege, auf denen
ziehn unsere Freund' zur Werbung. | Zusammen uns Arya-
man leit' und Bhaga. Leicht lenksam, o Götter, mög' sein
der Hausstand! ||

1, 34. — Çāṅkh. 1, 6, 1. Kauç. 75, 3. 77, 3. — Unsere,
vom Plural des Pronomens, nicht vom Dual. — Uns, Plural.

prá tvâ muñcâmi váruṇasya pāçād yéna tvâ 'badhnât
savitâ suçévaḥ | řitâsya yónau sukřitâsya loké 'riřtâṃ tvâ
sahâ pátyâ dadhâmi || 24 ||

Aus Varuṇ's Banden ich jetzt dich löse, mit denen
dich Savitar band, der Hehre. | In der Ordnung Schoofs,
in die Welt der Gutthat, unverletzt dich setze ich nebst
dem Gatten. ||

1, 19. — Çāṅkh. 1, 15, 1. Âçval. grihya 1, 7, 13. Kauç. 75, 6.
pré 'to muñcâmi nâ 'mútaḥ subaddhâṃ amútas karâm |
yâthe 'yám indra mîḍhvaḥ suputrâ subhágâ 'sati || 25 ||

Von hier lös' ich dich, nicht von dort. Festgebunden
mach' ich sie dort: | Damit sie, Indra, Spendender! reich
an Söhnen und Glücke sei. ||

1, 18. — Çāṅkh. 1, 15, 1. Âçval. 1, 7, 13. 8, 1. — Von hier,
vom Vaterhause: dort, in der neuen Heimath.

25. pûshâ tve'tó nayatu hastagrihyâ 'çvinâ tvâ práva-
hatâṃ ráthena | grihâṇ gacha grihápátni yáthâ 'so vaçinî
tvâṃ vidátham ávadâsi || 26 ||

Pûshan an der Hand dich von hier geleite, die Açvin
soll'n fahren dich mit dem Wagen! | Zieh hin ins Haus,
daß du Hausherrin seiest! und sprich du das Hauswesen
an, gebietend. ||

1, 20. — Çāṅkh. 1, 15, 1. Kauç. 76, 3. — Ist etwa auch

hier unter Pûshan der Bräutigam zu verstehen? s. v. 14, und unter den açvin die beiden Brautwerber? — Ins Haus, deines Gatten.

4) Bei der Ankunft v. 27.

ihá priyám prajāyâ te sâmr̥idhyatâm asmín grihê gārhapatyâya jâgrihi | enâ pátyâ tanvām *) sam srijasvâ 'dhâ jivri vidâtham â vadâthaḥ || 27 ||

Es mög' dir hier Liebes gedeih'n durch Kinder; in diesem Haus wache zur Hauses Herrschaft! | Dem Manne hier misch dich mit deinem Leibe. Als Greise noch mögt ihr vorstehn dem Hausstand. ||

1, 21. — Çāṅkh. 1, 15, 23. Âçval. 1, 8, 7. Kauç. 77, 15.

5) Bei Ablegung des befleckten Brauthemdes nach der Brautnacht v. 28—30 (s. v. 34. 35).

ñilalohitâm bhavati kṛityâsaktir vyâjyate **) |

êdhante asyâ jñâtáyaḥ pátir bandhêshu badhyate || 28 ||

Dunkelroth ist es: ein Zauber, Ansteckung ist drin eingesalbt. | Ihre Sippe gedeihet nun: in Bande aber fällt ihr Mann. ||

1, 26. — Çāṅkh. 1, 12, 8. 15, 23. — Gedeihet nun, weil der Zauber von da weggeht. — Ueber die Unreinheit und Unheiligkeit des weiblichen Körpers vergl. den unten folgenden Exorcismus aus Ath. 8, 6, so wie in den grihyasûtra die verschiedenen derartigen Sühncereemonien bei der Hochzeit. — Mit den Wahrzeichen der Defloration wird im ganzen Orient noch jetzt viel Hocuspocus getrieben, hauptsächlich freilich bei den semitischen Völkern. Besonders bekannt ist dergleichen von den Drusen und den Aegyptern.

*) dreisilbig. — **) viersilbig.

pārâ dehi çâmulyam*) brahmábhyo víbhajā vâsu |
 kṛityaishā padvâtī bhûtvý ā jāyā viçate pátim || 29 ||

Gieb du nun hin das Sühnhafte! Theil an die Priester
 Schätze aus! | Als Zauber, der Füße bekam, tritt die Gat-
 tin zu ihrem Mann. ||

1, 25. — Çāṅkh. 1, 15, 23. Kauç. 79, 4. — çâmulyam
 çamalam çarîramalam, chinasya malakasya cārakam
 (dhâr?) vastram parâ dehi parâ tyaja | dhṛitaprâyaç-
 cittârtham brahmabhyo dhanam prayacha | kimartham
 vadhûvâsahparityāga iti, tad ucyate, eshâ kṛityâ padv.
 pādavatī |

açrîrā tanūr bhavati rūçatī pâpâyâ 'muyā |

pátir yád vadhvò vāsasâ svám āngam abhidhītsate || 30 ||

Des Mannes Körper wird garstig, geröthet durch die
 Ueble dort: | Wenn er mit seiner Gattin Kleid den eignen
 Leib bedecken wollt'. ||

1, 27. — Çāṅkh. 1, 15, 23. — atrâpi vadhûvâsahsaṃspar-
 çanindo 'cyate | amuyâ anayâ pâpayâ pâparûpayâ kṛit-
 yayâ pâdayuktayâ |

6) Während des Zuges in die neue Heimath v. 31—33 (vgl. v. 23—26).

26. yé vadhvâç candrām vahatúm yákshmâ yánti jánâd ánu |
 púnas tãn yajniyâ devâ náyantú yáta āgatâh || 31 ||

Welche Krankheiten dem heitern Brautzug nachziehen
 von irgendwo, | Zurück, woher sie kamen, soll'n die heiligen
 Götter führen die. ||

2, 10. — Çāṅkh. 1, 15, 16. — janâd asmadvirodhinah
 sakâçât, yadvâ janât Yamâkhyât |

mā vidan paripanthino yā āsīdanti dāmpatī |

sugēbhir durgām átītām āpa drāntv ārātayah || 32 ||

*) viersilbig.

Räuber, welche dem Hausherrn paar nachstell'n, mögen es treffen nicht. | Auf sicheren Pfaden der Gefahr entgeh 's! Ab soll'n die Bösen ziehn! ||

2, 11. — Çāṅkh. 1, 15, 15. Âçval. 1, 8, 5. Gobh. 2, 4, 2. Kauç. 77, 3.

sumaṅgalīr iyāṃ vadhūr imāṃ saméta paçyata |
saubhāgyam asyai datvāyā 'thā 'staṃ vipāretana || 33 ||

Schöngeschmückt ist hier dieses Weib. Kommet all her, schaut sie euch an! | Gebet ihr euren Segenswunsch und zerstreuet euch dann nach Haus! ||

2, 28. — Çāṅkh. 1, 15, 23. Âçval. 1, 8, 6. Gobh. 2, 2, 13. Pāraskaragrihyas. 1, 9, 1. Kauç. 77, 8.

7) Beim Ablegen des Brauthemdes und Uebergabe desselben an den Priester
v. 34. 35 (vgl. v. 28 — 30).

trīṣṭām etāt kātukam etad apāshṭhāvad vishāvan naitād
āttave | sūryāṃ *) yó brahmā vidyāt sá id vādhūyam ar-
hati || 34 ||

Brennend es ist, scharf, und voll Widerhaken, und giftig auch, zu nutzen nicht. | Welcher Priester das Sūryâlied kennet, das Brauthemd der verdient. ||

1, 29. — Çāṅkh. 1, 15, 23. — anayā 'pi vādhūyavastraparityāgaḥ pratipādyate. — Die das Metrum störenden Worte kātukam etat halte ich für eine alte, später in den Text aufgenommene Glosse zu: trīṣṭām etat. Wer sie für ächt halten will, muß jedenfalls mit Elision des am: kātukai'tat lesen, um einen jāgata pāda zu den drei ānushṭubha pāda zu erhalten.

âçāsanam viçāsanam átho adhivikārtanam |
sūryāyāḥ paçya rūpāṇi tāni brahmā tú çundhati || 35 ||

*) dreisilbig.

Einhaun, Zerschneiden und Zertheil'n — (blutbehaftet) wie diese sieh' | die Eigenschaften der Sûryâ! jedoch der Priester reinigt sie. ||

1, 28. — Çânkh. 1, 15, 23. — Der Sûryâ, d. i. der Braut. — Das Blut des Brauthemdes wird mit dem Blut der Opferthiere verglichen. Wie der Priester, der diese schlachtet, durch deren Blut nicht unrein wird, so ist er auch allein im Stande das Brauthemd wieder zu reinigen.

8) Bei der Vermählung, d. i. der Ergreifung der Hand der Braut durch den Bräutigam und dem Herumführen um das Feuer v. 36—41.

27. gribhñāmi te saubhagatvāya hāstam mayā pātyā jarādashṭir yāthā 'saḥ | bhāgo aryamā savitā pūramdhir māhyam tvā 'dur gārhapatyāya devāḥ || 36 ||

Zu Heil und Glück fasse ich deine Hand hier. Mit mir als Mann mögst du zur Greisin werden! | Bhaga dich mir, Aryaman gab und Pūshan (?) zur Hausherrschaft, Savitar auch, die Götter. ||

1, 50. — Çânkh. 1, 13, 2. Âçval. 1, 7, 1. Gobh. 2, 2, 16. Pār. 1, 6, 3. — jaradasṣṭih prāptavārdhavyayāḥ | puramdhīḥ pūshā. — Dies ist der eine der beiden Verse, in welchen Haug (Gāthās 2, 243) „die Erwähnung von Zarathustra's Namen in der Form Jaradasṣṭi“ sucht: er nennt den Vers „an Pūshan den Wächter des Hauses gerichtet“ und übersetzt: „ich ergreife deine Hand zu meinem Glücke: mögest du mit mir sein, wie Jaradasṣṭi mit dem Herrn!“. vgl. das im Liter. Centralbl. 1861 p. 456 hierüber von mir Bemerkte.

tām pūshañ chivatāmā érayasva yāsyaḥ bījam manuṣhyā*) vāpanti | yā na ūrū ucatī viçrāyāte yāsyaḥ uçantaḥ prabārāma çēpam || 37 ||

*) viersilbig.

Herbei nun die Heilvolle bring', o Pûshan, in welche die Menschen den Samen legen! | Verlangend mag breiten sie aus die Hüften, damit hinein senken wir uns, verlangend. ||

2, 38. — Çāṅkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 4, 12. — naḥ, praharâma, der Plural hier, wie im folgenden Verse, wohl ein sogenannter plur. majestatis? Vgl. Ath. 14, 2, 14 etc.

túbhyam ágre páryavahant sûryām vahatúnā sahá |
púnaḥ pátibhyo *) jâyāṁ dā agne prajáyâ sahá || 38 ||

Dir führten sie zuerst herum die Sûryâ sammt dem Hochzeitszug, | o Agni! Du sie nun zurück dem Mann zur Frau mit Kindern gieb! ||

2, 1. — Çāṅkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 7, 3. Kauç. 78, 3. púnaḥ pátinīm agnir adād āyushā sahá vârcasā |
dirghāyur asyâ yāḥ pátir jīvāti çarādāḥ çatām || 39 ||

Agni gab sie zurück als Frau mit langem Leben und mit Glanz. | Langlebend sei, wer ihr Gemahl: er lebe hundert Herbste lang. ||

2, 2. — Çāṅkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. sômaḥ prathamó vivide gandharvó vivila úttaraḥ **) |
trītiyo agniṣṭe te pátis turīyas te manushyajāḥ || 40 ||

Soma gewann zu allererst, der Gandharva dich dann zu zweit. | Dein dritter Gatte ist Agni, der Menschgeborne ist der viert'. ||

2, 3. — Çāṅkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 2, 16. Pâr. 1, 4, 12. — Der Mond (Soma) regelt die Katamenien. Der Gandharva Viçvâvasu ist der Hüter der Jungfrauschaft (s. v. 21. 22). Agni ist hier wie in v. 38. 39 wohl das heilige Hausfeuer, um welches die Braut herumgeführt wird, worauf dann die Vermählung besiegelt ist.

*) viersilbig. — **) vividottaraḥ zu lesen (aus vivide uttaraḥ).

28. sómo dadad gandharvāya, gandharvó dadad agnāye |
 rayim ca putrāñc cā 'dād agnir máhyam átho imām || 41 ||
 Soma gab sie dem Gandharva, und der gab sie dem
 Agni hin: | Reichthum und Söhne gab Agni mir, und dazu
 noch diese hier. ||

2, 4. — Çāñkh. 1, 13, 3. Gobh. 2, 1, 19. 2, 16. Pâr. 1, 4, 12.

9) Beim Empfange der Braut in ihrer neuen Heimath v. 42—47.

ihaí 'vá stam mā víyaushtam víçvam āyur vyàçnutam *) |
 krīlantau putraír náptṛibhir módamānau své **) grīhé || 42

Hier eben bleibt, trennet euch nicht: genießt die ganze
 Lebenszeit! | Spielend mit Söhnen und Enkeln, erfreuend
 euch in eurem Haus. ||

1, 22. — Çāñkh. 1, 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. — ihaivā
 'smim loke |

ā naḥ prajāṃ janayatu prajāpatir ājarasāya sámanaktv
 aryamā | ádurmañgalīḥ patilokām āviça çām no bhava dvi-
 páde çām cátushpade || 43 ||

Der Herr der Geschöpfe mög' zeug'n uns Kinder! es
 verbind' uns Aryaman bis zum Alter! | Glückbringend du
 tritt in das Heim des Gatten, zum Heil unsern Zweifüß-
 lern und Vierfüßlern. ||

2, 40. — Çāñkh. 1, 6, 6. 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. — uns,
 Plural; der Vers ist wohl in den Mund der Eltern und
 sonstigen Verwandten des Bräutigams zu legen. — dvi-
 páde catushpade, die bekannte formula solemnis, die
 auch auf den iguvinischen Tafeln wiederkehrt.

ághoracakshur ápatighny edhi çivā paçúbhyaḥ sumánāḥ
 suvárcāḥ | vírasūr ***) devákāmā syonā ****) çām no bhava
 dvipáde çām cátushpade || 44 ||

*) viersilbig. — **) zweisilbig. — ***) viersilbig. — ****) dreisilbig.

Hab' kein böses Auge, tödt' nicht den Gatten, sei hold dem Vieh, frohes Muths, und schönstrahlend! | Zeug' Heldensöhn', liebe die Götter, sei schön, zum Heil unsern Zweifüßlern und Vierfüßlern. ||

2, 17. — Çāṅkh. 1, 16, 5. 12. Âçv. 1, 8, 8. Pâr. 1, 4, 12.

imāṃ tvām indra mīḍhvaḥ suputrāṃ subhāgāṃ kṛiṇu |
dāçā 'syām putrāṃ ādhehi pátim ekādaçām kṛidhi || 45 ||

So mach' sie, Indra, Spendender, reich an Söhnen und reich an Glück! | Zehn Söhne leg in sie hinein, den Gatten so zum Elften mach'! ||

Fehlt Ath. — Çāṅkh. 1, 12, 5. 16, 12. Âçv. 1, 8, 8.

samrājñi çvaçure bhava samrājñi çvaçrvām *) bhava |
nānāndari **) samrājñi bhava samrājny ādhi devṛishu || 46 ||

Beim Schwiegervater sei Herrin, und bei der Schwiegermutter auch! | Auch ob der Schwester deines Manns, ob deinen Schwägern Herrin sei! ||

1, 44. — Çāṅkh. 1, 13, 1. 16, 12. Âçv. 1, 8, 8. — Vgl. Ait. Br. 3, 37 tasmāt samānodaryā svasā 'nyodaryāyai jâyâyā anujivini jīvati | „die Schwester, obwohl demselben Mutterschoofs entsprossen, lebt als der Frau, obwohl einem andern Mutterschoofs entsprossen, untergeben.“

sāmañjantu viçve devāḥ sām āpo hṛidayāni nau |
sām mâtariçvā sām dhâtā sām u dēshṛi dadhātu nau || 47 ||

Verbinden mög'n die Allgötter, die Gewässer die Herzen uns: | Es einige Mâtariçvan, Dhâtar, die Deshṛi ein'ge uns! ||

Fehlt Ath. — Çāṅkh. 1, 12, 5. 16, 12. Âçval. 1, 8, 8. Gobh. 2, 2, 15. Pâr. 1, 4, 10. — uns, beide Male Dual: also der Bräutigam spricht.

*) dreisilbig. — **) desgl.

10) atha pariṣiṣṭam: allgemeine Segenswünsche v. 48—53.

Dieser sehr korrupte Zusatz findet sich blos in den beiden unaccentuirten Saṃhitā-Handschriften der Chambersschen Sammlung, nicht in den pada-Texten derselben: wird auch von Nārāyaṇa zu Çāṅkh. I, 16, 12 nicht mit zum Texte gerechnet. Nur v. 53 hat Ansprüche auf ein gewisses Alter: rechnet auch nach çaradaḥ, nicht wie v. 1 nach varshâṇi: vergl. diese Studien I, 88.

avidhavâ*) bhava varshâṇi çataṃ sâgraṃ tu suvratâ |
tejasvî**) ca yaçasvî***) ca dharmapatnî pativrataḥ || 48 ||

Werde nicht Wittwe hundert Jahr' lang, und sei fromm
beständiglich (?)! | Glanzreich und ruhmreich sei, eine brave
Gattin, dem Manne treu. ||

janayad****) bahuputrâṇi†) mâ ca duḥkhaṃ labhe††)
kvacit | bhartâ te somapâ nityam bhaved dharmaparâyâ-
naḥ || 49 ||

Zeug' Kinder, sei an Söhnen reich, und erleide du
niemals Schmerz! | Dein Gatte sei beständiglich Soma-
trinkend, Gesetz-übend. ||

ashtaputrâ bhava tvam ca subhagâ ca pativrataḥ |
bhartuḥ caiva pitur bhrâtur hṛidayânandinî sadâ || 50 ||

Gebär' acht Söhne du und sei glücklich, sei deinem
Gatten treu! | Dem Mann, dem Vater, dem Bruder sei
herzerfreuend allezeit! ||

Dem Mann, dem Vater, oder ob zu verbinden: dem
Vater deines Mannes?

indrasya nu yathendrâṇi çrîdharasya yathâ çriyâ |
çamkarasya yathâ gaurî tad bhartur api bhartari†††) || 51 ||

Gleichwie Indrâṇi dem Indra, und wie Çriyâ dem Çrî-
dhara, | Wie Gaurî für den Çamkara so sei auch deinem
Gatten du! ||

*) dreisilbig. — **) statt tejasvinî! — ***) statt yaçasvinî! — ****) ob
: janaya? — †) ob: °traî'dhi? — ††) ob: labheḥ? — †††) ob: tathâ tvam
api bhartari?

Die Form *çriyâ* für *çrî* könnte hier verdächtig erscheinen: in der *vivâhapaddhati* (Ch. 815) kehrt sie aber in gewissen Formeln mehrfach wieder.

Atrer yathâ 'nusûyâ syâd Vasishṭhasyâ'py Arumḍhatî |
Kauçikasya yathâ Satî tathâ tvam api bhartari || 52 ||

Wie Anusûyâ dem Atri, dem Vasishṭha Arumḍhatî, |
Und wie Satî dem Kauçika, so sei auch deinem Gatten du! ||
dhruvai 'dhi poshyâ mayi mahyaṃ tvâ 'dâd bṛihaspatih |
mayâ patyâ prajâvatî samjîva çaradaḥ çatam || 53 ||

Sei fest bei mir, zu heg'n von mir! Dich gab mir ja
Bṛihaspati. | Mit mir als Gatten kinderreich lebe du hundert
Herbste lang! ||

Vergl. 1, 52. — Çânkh. g. 1, 17, 3. Pâr. 1, 9, 5.

II. Das vierzehnte Buch der Atharvasamhitâ.

§. 1.

1) Die Schilderung der Hochzeit der sūryâ.

v. 1—16 = S. *) 1—16 (5. 4. 7. 6 umgestellt). — v. 1 ci-
tirt in Kauç. 75, 2.

2) Spruch der Brautwerber, die die Braut aus dem Vaterhause holen wollen.

v. 17 (R. 7, 59, 12. Kauç. 75, 5). Den Aryaman vereh-
ren wir, den Gutfreund, der den Gatten bringt. | Wie die
Kürbisfrucht von dem Stiel lös' ich von hier dich, nicht
von dort. ||

Vgl. Mahîdh. zu Vs. 3, 60: — so glatt und vollstän-
dig: — „von hier“ vom Vaterhause: von dort aber, von der

*) So ist fortab (auch in der Haas'schen Abhandlung) das Sūryâ-
sûktam bezeichnet.

neuen Heimath, löse ich dich nicht, d. i. im Gegentheil ich befestige dich in derselben.

v. 18. 19 = S. 25. 24. Das zweite Hemistich von 19 (Kauç. 75, 6) lautet hier (auffällig genug):

In der Ordnung Schoofs, in der Welt der Gutthat sei Segen dir insgesamt mit dem Werber(!). ||

sambhala der Zusammenbringer, Gelegenheitsmacher, Brautwerber (s. v. 31 und Ath. 2, 36, 1. 2): vgl. sambhall a bawd, a procuress Wilson.

3) Bei der Abreise der Braut und ihrer Ankunft im Hause des Bräutigams.

v. 20—22 = S. 26. 27. 42 und zwar wird v. 20 in Kauç. 76, 3 und v. 21 ib. 77, 15 citirt.

4) Von Sonne und Mond.

v. 23. 24 = S. 18. 19. Zu v. 23 vgl. Kauç. 75, 2. 79, 5.

5) Bei dem Ablegen des Brauthemdes und Verschenken desselben an den Priester.

v. 25—29 = S. 29. 28. 30. 35. 34. — Zu v. 25 s. Kauç. 79, 4.

v. 30. Der Priester nimmt das Kleid hier fort als schönes, segenspendendes, | Der da die Sühne kennt, wodurch die junge Frau nicht Schaden thut. ||

risbyati perdit, laedit vgl. 2, 8 (, während in 50: = Schaden leiden). Es bezieht sich dies wohl auf Ansteckung des Bräutigams durch die Braut, resp. auf Krankheiten und Zauber, die dieselbe von Hause mitbringen könnte. Vgl. das oben pag. 187 Bemerkte.

6) Ermahnung an die beiden Werber (sambhalau), bei ihrem Abgange zu ihrem Geschäft.

v. 31 (Kauç. 75, 2). So traget denn Beid' reiches Glück zusammen, Wahres redend allda, wo's ist zu reden!|

Herr des Gebets! mache ihr lieb den Gatten. Schön möge der Werber den Spruch hier sprechen! ||

7) An das Vieh im Hause des Bräutigams.

v. 32 (Kauç. 79, 3). Hier nur bleibet, gehet nicht weg von hinnen. Machet ihn reich, Kühe, durch eure Kälber! | stattlich schreitend, röthlich, wie Soma strahlend! Mög'n die Allgött'r bannen hier eure Herzen. ||

eure, Plural, auf die Kühe bezüglich.

v. 33. Umgebet ihn, Kühe! mit euren Kälbern. Er schmälert den Göttern nicht ihren Antheil. | Ihm mögen euch Pûshan, die Winde alle, ihm euch Dhâtâr, Savitar zugestehen. ||

8) Beim Fortzug der Brautwerber vom Hause des Bräutigams.

v. 34 (Kauç. 75, 3. 77, 3. a. = S. 23a). Ohne Dornen ° Werbung | Mit Bhaga und mit Aryaman, mit Reiz schaff Dhâtâr Einigung! ||

Oder ob etwa bhaga und aryaman appellativisch zu fassen sind? „mit Glück und mit 'nem Bräutigam“ (s. v. 39. 2, 5).

9) Segen über die Braut.

v. 35 (Kauç. 75, 7). Welcher Reiz in den Würfeln weilt, und in dem Wein ist eingelegt, | Welcher Reiz in den Rindern ruht, damit, o Açvin! zieret sie. ||

Die Braut soll dem Bräutigam Glück im Würfelspiel, die Freuden des surâ-Genusses und Heerdenreichtum zu Wege bringen, oder besser: allen den Reiz, der in diesen drei Dingen ruht, in sich vereinigen.

v. 36. Mit welchem Reiz der Nackenden Schenkel behaftet, und der Wein, | mit dem die Würfel sind gefeit, damit, o Açvin! zieret sie. ||

10) Beim Holen des Wassers für das Brautbad und bei den an dieses sich anschließenden Ceremonieen.

v. 37 (Kauç. 75, 3). Ohne Brennholz strahlet im Wasser drinn er, den die Priester ehren bei ihren Opfern: | Wassers Enkel! spende die süßen Wasser, durch die gedieh Indra der Stärkereiche. ||

R. 10, 30, 4. Segensspruch über das Badewasser.

v. 38 (Kauç. 75, 3). Hier schleudr' ich eine schädliche, dem Leibe üble Handvoll fort. | Eine heilvolle, leuchtende schöpf' ich heraus. ||

Offenbar wird also gleichzeitig hiermit eine Handvoll Wasser daraus weggeschleudert: s. die Angabe bei Kauç.

v. 39 (Kauç. 75, 13. 76, 15). Das Badewasser mögen ihr bring'n die Priester, und schöpfen es heilvoll für ihren Gatten. | Des Bräutigams Feuer umschreit' sie, Pûshan! Nach ihr Schwiegervater und Schwäger ausschau'n. ||

Ich lese *udacantv.* — *âpaḥ* ist Acc. Plur. — Zu *ar-yaman* im Sinne von: Bräutigam vgl. 34. 2, 5; und zur Sache Kauç. 77, 16. — Nach ihrer Ankunft verlangend.

v. 40 (Kauç. 76, 3. Çâṅkh. 1, 15, 6). Heilbringend das Gold mög' dir sein, das Wasser! der Pfosten auch hier, und das Loch des Joches! | heilbringend das Wasser, hundertfach rein'gend! und heilbringend misch deinen Leib dem Gatten. ||

Das Gold, womit sie geschmückt ist. — Zu *methi*, Pfosten, vgl. *methî* (√*mi*? oder √*math*?) Ts. 6, 2, 9, 4. Kâṭh. 25, 8. Çat. 3, 5, 3, 21. Ait. 1, 29. Âçv. 4, 9. Pañcav. 13, 9, 17 (gavâm bandhanâya nikhâtâ sthâṇuḥ, Sây.: khalamadhye nikhâtâ methî khalevâlî Sây. zu 16, 13, 8). Es muß wohl irgend eine symbolische Handlung hiermit verbunden sein, etwa ein Anbinden daran, als Sinnbild der Treue

und Festigkeit? — Ebenso mit dem Loch des Joches. Wird die Braut nach dem Bade etwa durch ein solches gezogen (vgl. v. 41), um sie dadurch, von aller bösen Krankheit gereinigt, dem Bräutigam heil und gesund zu überliefern? Nach Z. d. D.M.G. 7, 242 läßt (im Dekhan) der Bräutigam durch das südliche (d. i. das rechte, dakṣiṇayugachidram) Loch des Joches die Traubinde herunter auf das Haupt der Braut, die er ihr danach umbindet. Vgl. die Angaben bei Kauç. und bei Çāṅkh. — Es bietet sich hiezu als merkwürdiger Vergleich eine Sitte, die noch jetzt „bei den hannöverschen Wenden“ Brauch ist, s. Kuhn, Märkische Sagen p. 361: „es werden ein paar Sprossen der Wagenleiter herausgenommen und die Braut wird nun auf dem Brautstuhl sitzend hindurchgezogen, und so ins Haus getragen. Heirathet sich aber ein junger Mann in einen Hof hinein, d. h. die Erbin eines solchen, so muß er über die Wagenleiter springen.“ Im Calbe'schen Werder schwingt sich (ibid. p. 356), auf dem Hofe des Bräutigams angekommen, die Braut über die Wagenleiter und der Bräutigam muß sie auffangen.

v. 41 (R. 8, 80, 7., vgl. Aufrecht in dies. Stud. 4, 1 ff.). Durch's Loch des Rads, des Wagens Loch, durch's Loch des Jochs, Çatakratu! | Indra! dreimal Apâlâ zieh'n'd macht'st du die Haut ihr sonnenrein. ||

11) Beim Anziehen der Braut nach dem Bade.

v. 42 (Kauç. 76, 2). Heiteren Sinn erflehend dir, Nachkommenschaft, Reichthum und Glück, | Dem Gatten Treue haltend du gürtete dich zur Unsterblichkeit. ||

v. 43 (Kauç. 75, 7). Wie der Sindhu, der mannlliche, der Flüsse Herrschaft sich gewann, | So sei auch du die Herrin nun, eingehend in des Gatten Haus. ||

Mit sindhu ist wohl der Indus gemeint: eine Erwähnung, die für die Zeit und den Ort der Abfassung dieses Verses wichtig ist.

v. 44 (vgl. S. 46). Sei Herrin bei den Schwiegern dein! auch bei den Schwägern Herrin sei! | Sei Herrin deiner Schwägerin! der Schwiegermutter Herrin sei! ||

Woher der Plural: *çvaçureshu*? es sind dabei wohl nicht bloß Vater und Großvater, sondern auch Vatersbrüder etc. verstanden? vgl. 2, 27.

v. 45 (Kauç. 76, 2. Gobh. 2, 1, 17. Pâr. 1, 49). Die Göttingen, die es gesponn'n, gewoben, gedehnt und die Enden ringsum gefaltet, | sie mögen dich kleiden bis in das Alter! Langlebend du thue jetzt dieses Kleid um. ||

Bei Pâr. mit den merkwürdigen, völliges Verzichtleisten auf Sinn bekundenden, vom Schol. als *purushâdivyatyayaḥ chândasaḥ* (!) erklärten, Varianten: *abbito 'tatantha* statt *'dadanta*, und *saṃvyayasvâyushmatî* statt *saṃvyayantv âyu°*. Beide sind wohl auf falsche Aussprache (t für d, th für t, svâ für ntvâ) von Seiten des Schreibers der Quellhandschrift unserer jetzigen Mss. zurückzuführen und haben sich dann so fortgepflanzt. Aehnliche Fehler, z. B. *ḥ* statt *ha*, *ch* statt *ts*, *ksh* statt *ky* finden sich ja auch sonst. — Zum Verse selbst vgl. noch Nir. 3, 21. Pāṇcav. 1, 8, 9. Lâṭy. 2, 8, 23. Kâṭh. 9, 9.

v. 46 (R. 10, 40, 10. Kauç. 79, 6. Çâṅkh. 1, 15, 2. Âçv. 1, 8, 3). Es jauchzen laut, ordnen die Opferweise, und hoffen auf langes Geschlecht die Männer, | die den Manen dies hier zu Lieb bewirkten, den Gatten zur Wonne, — des Weibs Umarmung. ||

Langlois, ob nach *Sâyaṇa*?, übersetzt *jivam rudanti* durch: ils font entendre des cris de joie, und erklärt dies

durch: „ils poussent des vivat“! Vgl. 2, 59—61. — Der Plural: den Gatten ist hier wohl nur allgemeiner Art, nicht auf den einzelnen Fall bezüglich.

12) Beim Betreten des Steins durch die Braut, und dem Ergreifen ihrer Hand durch den Bräutigam.

v. 47 (Kauç. 76, 4. 77, 15). Den festen, treu'n Stein hier für deine Kinder auf den Schoofs der göttlichen Erd' ich lege: | Betritt ihn denn, wonnig und Anmuthstrahlend! Mög' Savitar schaffen dir langes Leben!

v. 48 (Kauç. 76, 5). Sowie Agni die rechte Hand dieser Bhûmi ergriffen hat, | Also ergriff ich deine Hand. Wanke du nicht, mit mir vereint, mit Reichthum und Nachkommenschaft. ||

Die Erde, bhûmi, personificirt als Braut des Feuers.

v. 49. Savitar, der leuchtende, deine Hand fass! An Kindern reich mach dich der König Soma! | Der Wesen kenn'r Agni dich heilvoll mache, dem Gatten als Weib bis zum Alter lebend. ||

v. 50 = S. 36.

v. 51. Bhaga ergriff hier deine Hand, Savitar deine Hand ergriff: | Du bist nun Rechtens meine Frau, und ich bin nun dein Hausesherr. ||

v. 52 (vgl. S. 53). Für mich soll sie zu hegen sein! Dich gab mir ja Bṛhaspati. | Mit mir als Gatten kinderreich lebe du hundert Herbste lang!

13) Segenspruch über die Braut, beim Anthun des Brautschmucks.

v. 53 (Kauç. 76, 2). Tvashtar das Kleid legte ihr an zum Schmucke, nach Vorschrift des Bṛhaspati, der Weisen. | So möge denn hier dieses Weib mit Kindern, wie die Sûryâ, Savitar zier'n und Bhaga. ||

v. 54. Indra, Agni, Himmel, Erd', Mâtariçvan, Mi-

tra, Varuṇa, Bhaga, beide Aṣvin, | Bṛihaspati, die Marut, Bráhmaṇ (neutrum!), Soma beglücken mög'n hier dieses Weib mit Kindern! ||

v. 55 (Kauç. 79, 2). Bṛihaspati war's, der zuerst der Sūryâ Haare am Kopf geordnet hat. | So machen wir denn dieses Weib, o Aṣvin! ihrem Gatten schmuck. ||

14) Entzücken des Bräutigams beim Anblick der geschmückten Braut.

v. 56. Die Schönheit hier, die das Weib angethan hat! Ich seh im Geist gehn sie als meine Gattin. | Ich will ihr nach mit meinen jungen Freunden. Welcher Kund'ge löste hier diese Fesseln? ||

navagvaiḥ; gegen die Beziehung auf nava, neu, spricht freilich daṣagva, ṣaṭagva, wonach nava auf die Zahl neun zurückzuführen scheint. Ob etwa die zehn Zeugen bei der confarreatio zu vergleichen sind? (s. Rossbach röm. Ehe p. 117—119). — Diese Fesseln, des Vaterhauses, in denen sie noch gebunden ist.

v. 57 (Kauç. 76, 8). Auf mich hin ich löse mir ihre Schönheit. Wer sie anschaut, wiß' meiner Seel' Geheimniss. | Nicht esse ich's heimlich. Im Geist bin frei ich, selbst auflösend Varuṇa's Bande (um sie). ||

Wörtlich: nicht esse, genieße, ich Gestohlenes. — frei, von der mit dem heimlichen Genuß eines Weibes verbundenen Schuld?

15) Beim Wegzug der Braut aus dem Vaterhause.

v. 58 (Kauç. 76, 8. a = S. 24a). Aus Varuṇa's Banden ° der Hehre | Weiten Raum hier, leicht zu begehenden Pfad auch ich dir, o Weib! schaffe mitsammt dem Gatten. ||

v. 59 (Kauç. 76, 10). Hebt sie hinauf! Schlaget die Rakshas all weg! Setzet dies Weib hier mitten in das Glück

ein! | Dhâtar ihr den Gatten fand, der Hochweise. König Bhaga schreite voran umsichtig. ||

hinauf, auf den Wagen: — die Rakshas, bösen Geister.

v. 60 (Kauç. 76, 7 und 10). Bhaga die vier Füße hat selbst gezimmert und auch die vier Umrahmungen. | Tva-shṭar hat die Riem'n in der Mitt' befestigt. Möge sie uns glückbringend sein! ||

die 4 Füße, der Sänfte, auf der die Braut ruht. — sie, die Sänfte. — uns, Plural, wohl auf das ganze Brautgeleite bezüglich.

v. 61 (Kauç. 77, 1). = S. 20.

16) Gebet der den Brautzug erwartenden Verwandten des Bräutigams.

v. 62 (Kauç. 70, 10). Dem Bruder hold, o Varuṇa! dem Vieh hold, o Brihaspati! | Dem Mann hold, Indra! Söhnerich bring' sie uns her, o Savitar! ||

v. 63 (Kauç. 77, 15). Stoß' nicht die Jungfrau auf dem Weg, du Gottgefüßtes Säulenpaar! | Das Thor der göttlichen Wohnung mach'n wir der Frau zum sichern Weg. ||

Wohl eine Apostrophe an die beiden Pfosten der Hausthür. Die Braut möge sich beim Eintritt in ihr neues Haus („göttlich“ wird es verherrlichend genannt s. v. 64) nicht an ihnen stoßen. — Bei den Römern wurden die Thürpfosten von der Braut mit Oel oder Fett bestrichen und mit wollenen Binden umwunden. Sie mußte mit der größten Vorsicht jeden Anstoß an der Schwelle vermeiden, daher sie gewöhnlich, um jeder Möglichkeit eines bösen Omens zuvorzukommen, über dieselbe hinübergelassen wurde: Preller röm. Myth. p. 585. Rossbach röm. Ehe p. 356.

v. 64 (Kauç. 77, 2. 15. 79, 5. 8). brahman hinten schließ'

sich an, brahman vorne: brahman am End', brahman zur Mitt', und ringsum. | Betretend dies' freundliche Burg der Götter, heilvoll und schön strahl' in des Gatten Hausstand! ||

unter brahman (neutr.) ist wohl das Gebet und der Segen desselben gemeint. — Burg der Götter, das Haus des Mannes nämlich, in welchem die Götter verehrt werden.

§. 2.

- 1) Beim Herumführen der Braut um das Feuer ihres väterlichen Hauses durch den Bräutigam.

v. 1 — 4 = S. 38—41. — Zu v. 1 s. Kauç. 78, 3.

- 2) Beim Wegzug der Braut aus dem Vaterhause, und unterwegs.

v. 5 (R. 10, 40, 12). Eure Gunst kam her zu uns, Opferreiche! in dem Herzen ruhen die Wünsch', o Açvin! | Ihr Schönheitsherrn waret die Wächter paarweis. Mögen des Freund's Haus wir, die Freund', erreichen! ||

çubhaspatî, epitheton ornans der beiden Açvin. — aryamaḥ: hierunter ist wohl der Bräutigam gemeint vgl. 1, 34. 39.

v. 6 (Kauç. 77, 6 vgl. R. 10, 40. 13, hier im Ath. mit entsprechender Umänderung). So nimm o Weib! freudig und frohes Muthes Reichthum auf dich, Kinderlust, Ruhmenswerthes! | Ihr Schönheitsherrn! sicher sei, leicht die Reise! Treibt fort den Pfahl, der auf dem Weg, die Mißgunst. ||

v. 7 (Kauç. 77, 9). Die Kräuter und die Flüsse all', die Felder und die Wälder auch, | Sie mögen dich, Weib, kinderreich dem Gatten schützen vor Unheil. ||

v. 8 (Kauç. 77, 2). Betreten hab'n wir diesen Pfad, der leicht gangbar, leicht zu befahr'n, | Auf welchem kein Mann Schaden thut, und sich Anderer Gut gewinnt. ||

v. 9 (Kauç. 77, 7). Horcht denn ihr Leute wohl auf mich, daß durch den Spruch Glückswonn' erreich' das Brautpaar! | Die göttlichen Apsaras und Gandharva und was sonst noch weilt hier in diesen Hölzern, | Sie alle mög'n günstig sein diesem Weibe, nicht schäd'gen den Hochzeitszug, der da fortgeht. ||

dampati, das Brautpaar, eig. die beiden Herren des Hauses. — vānaspātyeshu, entweder sind damit die hölzernen Musikinstrumente oder die hölzernen Bestandtheile des Wagens gemeint.

v. 10. 11 = S. 31. 32. — Zu v. 11 s. Kauç. 77, 3.

3) Bei der Ankunft des Brautzugs im Hause des Bräutigams.

v. 12. (Kauç. 77, 12). Ich schau den Zug an mit dem ganzen Hause, mit Gebet, mit freundlichem Aug', mit günst'gem. | Was dort umhüllt, mannichfach ausgeschmückt ist, Savitar mög heilvoll dem Mann dies machen! ||

Der Vers ist wohl in den Mund des den Zug erwartenden Schwiegervaters (s. 1, 39) zu legen? — Zum bösen Blick vgl. v. 17. Ath. 4, 9, 6. 19, 35, 3. — verhüllt, die Braut scheint also in der Sänfte vor den Blicken verhüllt zu sein?

v. 13. Zum Heil dies Weib trete hier in das Haus nun. Dhâtār ihr dies anwies als ihre Stätte. | Aryaman sie, Bhaga, die beiden Açvin, Prajâpati lasse gedeihn mit Kindern. ||

v. 14. Als Fruchtfeld kam hier dies Weib, als beseeltes. Sâet in sie, Männer! jetzt Euren Samen! | Sie zeuge euch Kinder, in ihren Brüsten tragend die Milch, welche des Mannes Samen. ||

Männer, Plural! als ob es sich um Polyandrie handele! vgl. patibhyaḥ 1, 61 (R. patye). 46 u. 2, 1 (wo auch R. so). Es

liegt hier wohl aber nur eine ähnliche Ungenauigkeit des Ausdrucks vor, wie bei den Pluralen: *çvaçureshu* in 1, 44. 2, 27., *manushyâḥ*... *praharâma* 38 (auch *Ṛ.*), *kanyalâs* (?) 52., *patnîbhiḥ* 51.: vgl. das oben p. 191 Bemerkte. Ähnlich: *patayo hy eva striyai pratishṭhâ* *Çatap.* 2, 6, 2, 14. — *vaksh aṇâ-bhyaḥ*, Plural, nicht Dual.

v. 15 (*Kauç.* 76, 11). Fasse Stand! du bist erstrahlend, wie *Vishṇu*, hier, *Sarasvatî*! | O *Sinîvâlî*! sie gebär' und stehe stets in *Bhaga*'s Huld. ||

Das Weib wird wegen seiner Gabe zu reden selbst als *Sarasvatî* apostrophirt: oder ist hier an die kosmogonische Zeugungskraft der *Sarasvatî* zu denken? vgl. v. 20. *Ath.* 5, 25, 3 und das zu *Pâr.* 1, 7, 2 Bemerkte. — *sinîvâlî*, eine Mondphase, die als Zeugungs-Genius angerufen wird: s. v. 21 und das unten zu *Ath.* 5, 25, 3 Bemerkte.

v. 16 (*Ṛ.* 3, 33, 13. *Kauç.* 77, 13. *Çânkh.* 1, 15, 21). Eure Wog' heb' die Pflöcke hoch. Wasser! lasset die Bänder los! | Nicht mög' dies fromme, schuldlose, heilige Paar zu Schaden komm'n. ||

Im *Ṛik* bezieht sich dieser Vers auf zwei Ströme: hier dagegen ist er offenbar auf das Brautpaar angewendet, welches auf dem Brautzuge bei der Durchfahrt durch Wasser unversehrt bleiben soll: er sollte eigentlich zwischen 11 und 12 stehen. — *âçunam* statt *çûnam* in *Ṛik* ist eine sekundäre Aenderung, um den Vers seinem hiesigen Zwecke mehr anzupassen.

v. 17 (*Kauç.* 77, 17 vgl. S. 44). Hab' kein böses Auge, tödt' nicht den Gatten! sei hold, kräftig, mild den Hausleuten, heilvoll! | Zeug' Heldensöhn', lieb' deine Schwäger, sei froh. Mögen gedeihen wir durch dich. ||

Der Text ist am Schluß mit dem Metrum und der

Grammatik brouillirt: nur durch Umstellung von *sumanas-yamânâ* ist ein Sinn zu gewinnen, doch fehlt auch dann zu den vielen Nominativen immer noch das nöthige Hilfs-
verbum.

v. 18. Den Schwägern du schade nicht, nicht dem Gatten! Sei hold dem Vieh, nachgiebig, schön erstrahlend! | Kinderreich zeug' Heldensöhn', lieb' die Schwäger! Hold pflege du hier dieses Hauses Feuer!

4) Exorcismus und Segen für den neuen Hausstand.

v. 19 (Kauç. 77, 14). Heb' dich von hier! Was suchend kamst du her denn? ich treibe dich mächtig aus meinem Hause. | Die du herkamst, Nirṛiti! Leeres suchend, brich auf, Unheil! fliege fort, raste nicht hier! ||

v. 20. Wenn dieses Weib vorher das Feu'r des Hauses hat gepflegt hier, | Dann der Sarasvatî, o Weib! und den Manen verneige dich. ||

Auch bei den Römern fand in der neuen Heimath Empfang der jungen Frau *aqua et igni* statt: sie mußte Feuer berühren und ward dadurch in ihr Amt als Wächterin und Erhalterin des Heerdes, in ihr häusliches Priesterthum eingeweiht. Rossbach röm. Ehe p. 362.

v. 21 (Kauç. 78, 1). Nimm diese Deck' zum Schutze hin, zu breiten sie auf diese Frau! | O Sinivâlî! sie gebär', und stehe stets in Bhaga's Huld. ||

v. 22 (Kauç. 78, 1). Welche Streu ihr hier niederlegt und welches Fell ihr breitet aus, | Darauf steige an Kindern reich das Mädchen, das den Gatten fand. ||

balbaja, a sort of coarse grass, *Eleusine indica*, Wilson. — Vgl. die *pellis lanata*, auf welcher die römische Braut bei (resp. nach) dem Hochzeitsopfer niedersitzt. Rossbach röm. Ehe p. 307 ff. 324.

v. 23 (Kauç. 78, 1. 79, 1). So breite du die Streu nun aus über das rothe Fell hinweg! | Darauf sich setzend möge sie dies Feuer pflegen, Kinderreich. ||

Die rothe Farbe ist wohl ein Symbol des Feuers.

v. 24 (Kauç. 78, 2). Besteig' das Fell. Setze dich hin zum Feuer. Denn dieser Gott treibet fort alle Rakshas. | Gebäre du Kinder hier diesem Gatten! Es sei dein Sohn voller Gedeih'n wie dieser. ||

wörtlich: „dieser hier sei dein Sohn, voll Gedeihen.“ Dabei wird ihr ein kleiner Knabe zugeführt: s. Kauç., Çāṅkh. 1, 16, 8. Gobh. 2, 4, 7.

v. 25 (Kauç. 78, 2). Es mögen erstehn dieser Mutter Schoofse mannichfache Junge geboren werdend! | Voll Heil und Glück setz' dich zu diesem Feuer. Mit deinem Mann bringe hier Ehr' den Göttern. ||

Junge, wörtlich: Thiere (paçavaḥ). — Zu sámpatnī s. v. 73.

v. 26 (Kauç. 77, 15). Voll Heil und Glück, fördernd das Wohl der Hausleut', heilbring'nd dem Mann, lieblich dem Schwiegervater, | hold der Schwiegermutter in dieses Haus tritt! ||

v. 27. Den Schwiegereltern sei du hold, hold deinem Mann, den Hausleuten! | Sei diesem ganzen Stamme hold! Sei hold zu ihrer All' Gedeih'n! ||

çvaçurebhyah Plural, s. 1, 44 und das zu 14 Bemerkte.

5) Auf dem Zuge nach der neuen Heimath.

v. 28 (Kauç. 77, 8 vgl. S. 33). Schöngeschmückt ist hier dieses Weib. Kommet all' her, schaut sie euch an! | Gebt eure Glückwünsch', und auf euch ihr Unheil nehmend gehet heim! ||

Wenn jeder von den Zuschauern etwas von dem die

Braut etwa bedrohenden Unheil auf sich nimmt, vertheilt es sich ziemlich unschädlich: die Braut aber wird glücklich. — Ob bei *daurbhâgyais* an die prägnante Bedeutung von *durbhagâ* „dem Mann unangenehm“ zu denken ist (wie bei BR. im Sanskrit-Wörterbuch s. v. geschieht) scheint mir zweifelhaft, schon des Plurals wegen.

v. 29. Welche mißgünstigen Mädchen hier oder seien es alte Frauen, | Vereinigt (deren) Glanz auf ihr und zerstreuet euch dann nach Haus! ||

d. i. nehmt, ihr Leute, diesen Weibern den Glanz, den sie noch haben, und vereinigt ihn auf der Braut: oder sind die im ersten Hemistich Genannten im zweiten direct apostrophirt, also „euren Glanz“ zu übersetzen?

v. 30 (Kauç. 77, 1). Dieses golddeckige Gefährt, welches in aller Schönheit strahlt, | Bestieg *Sûryâ*, des Savitar Tochter, hier zu erhabnem Glück. ||

vahyam, Wagen. Wenn dies Wort nicht wäre, ließe sich dieser Vers auch mit der Situation der folgenden Verse vereinigen.

6) Beim Besteigen des Ehebetts (Epithalamium).

v. 31 (Kauç. 76, 7. 79, 1) Besteige das Ehebett frohes Muthes. Erzeuge hier Kinder du diesem Gatten! | Wie *Indrâpî* klug und verständig, achtsam, sei wach schon beim ersten Erstrahl'n des Morgens! ||

Auch bei den Römern ward die Braut durch die *pronuba* zu dem *lectus genialis* geführt, Roszbach p. 368: und das Besteigen des Brautbettes vor Zeugen ist nicht minder eine germanische Sitte, vergl. Weinhold, deutsche Frauen p. 268. Kuhn, märkische Sagen p. 358. 363. Schönwerth, aus der Oberpfalz 1, 71. 111. 123.

v. 32 (Kauç. 75, 2. 79, 1). Zuerst die Gött'r wohnten bei ihren Frauen und mischten die Leiber mit deren Leibern. | Wie Sûryâ anmuthig, o Weib! voll Hoheit, an Kindern reich, ein'ge dich hier dem Gatten! ||

die Götter selbst haben das erste Beispiel gegeben. —

v. 33 (vergl. S. 22a. 21 b. Kauç. 75, 2). Heb' dich von hier, Viçvâvasu! Mit Verneigung wir fleh'n zu dir. | Die Schwester such', die noch beim Vat'r, einschlüpfend(?). Das ist dein Theil, ab der Geburt. Den nimm dir. ||

Viçvâvasu, der als Hüter der Virginität gedachte Genius. — In der hiesigen Verbindung steht der Vers offenbar an einem richtigeren Platze, als oben in R. — nyaktam als Adverbium zu icha gehörig?

34. (Kauç. 75, 2). Die Apsaras, welche geschaart sich freuen, dort zwischen dem Opferplatz und der Sonne, — | sie sind dein Stamm. Mache dich fort zu ihnen. Ich bring' dir, Gandharv'! seiner Zeit Verehrung. ||

zwischen Opferplatz und Sonne, d. i. im Luft-raum. havirdhânam sonst praegnant der Wagen, welcher das zum Opfer bestimmte Getreide oder Soma-Material enthält: hier wohl allgemeiner zu fassen. — „seiner Zeit“, oder ist an die praegnante Bedeutung von řitu: Regel der Frauen, zu denken? vgl. v. 37 řitviye.

v. 35 (Kauç. 75, 2). Verneigung dem Wohlwollen des Gandharva, Verneigung dem Grimm' und dem Aug' wir bringen, | Viçvâvasu! dir mit Gebet Verneigung. Geh' zu deinen Frauen, den Apsaras, hin! ||

„Wohlwollen“? namase: oder „der Biegekraft“?

v. 36 (Kauç. 75, 2). Mit Reichthum wir mögen sein, frohes Muthes. Hinweg von hier trieben wir den Gandharva. | Es ging der Gott hin zu dem weitsten Standort. Wir kamen dahin, wo man dehnt das Leben. ||

v. 37 (Kauç. 79, 1). Ihr Eltern mög't mischen euch bei der Regel. Ihr seid Beide Mutter und Vat'r des Saamens. | Wie ein Mann das Weib sollst du sie besteigen. Schafft Kinder euch. Heget hier allen Wohlstand. ||

„Eltern“ pitarau, das Brautpaar ist gemeint.

v. 38 = S. 37.

v. 39. Besteige den Schenkel, leg' deine Hand auf. Umarme dein Weib du nun frohes Muthes. | Schafft Kinder euch hier, euch erfreuend beide. Savitar mög' schenken euch langes Leben. ||

v. 40 (vergl. S. 43). Der Herr der Geschöpfe mög' zeug'n euch Kinder. Es verbind' euch Aryaman Tag' und Nächte. | Glückbringend du tritt in das Heim des Gatten, zum Heil unsern Zweifüßlern und Vierfüßlern. ||

7) Ceremoniell nach der Brautnacht: Wegschenken der beiden Hemden des jungen Ehepaars an den Priester etc.

v. 41 (Kauç. 79, 4). Die Götter mit Manu vereint verschenken hier dies Hemd des Bräutigams und der Braut Hemd. | Wer es einem wissenden Priester hingiebt, vertreibt die bösen Dämon'n des Ehbetts. ||

zu Manu vgl. Ath. 7, 37, 1. — talpâni = talpyâni?

v. 42. Welchen Priester-Antheil sie Beid' mir geben, des Bräutigams Hemd und das Hemd der Braut auch, | Ihr Beide mögt's, Bṛihaspati und Indra! gemeinschaftlich geben dem Priester günstig. ||

damit es demselben, resp. mir, nicht Schaden zufügt.

v. 43 (Kauç. 79, 2). Aus holdem Vercine aufwachend Beide, an Scherz und Lust kräftiglich euch erfreuend, | Reich an Kühen, Söhnen und Hausstand mög't ihr erleben viel strahlende Morgenröthen! ||

v. 44 (Kauç. 79, 4). Frischgekleidet, duftig, in schönem Kleide, steige ich auf lebend zum strahl'nden Tage: | Wie der Vogel dem Ei, also entschlüpft' ich aller Sündenschuld. ||

frischgekleidet, mascul. Der Bräutigam spricht wohl diesen Vers am Morgen nach der Brautnacht: anders Kauç. — „Schuld“, die mit der unreinen Handlung hätte zusammenhängen können.

v. 45 (Kauç. 78, 3. 79, 4). Himmel und Erd', das herrliche, nahgütige, erhabne Paar, | Und die sieben Wasser die ström'nden, heil'gen, sie mögen lösen uns von Schuld. ||

Metrum und Grammatik (wegen des fehlenden yâh) sind gestört. Ist statt susruvur etwa sasrushîr zu lesen? und zwar viersilbig, sowie devîs „die göttlichen“ dreisilbig? — Der Vers bezieht sich wohl auf das Waschen des Leibes am Morgen, wozu etwa siebenerlei Wasser gebräuchlich war? Die Zahl sieben ist indess, abgesehen von ihrer sonstigen Heiligkeit, gerade auch bei den Strömen eine solenne Zahl. — uns, Plur.: man erwartet den Dual: nau.

v. 46 = S. 17. — S. Kauç. 77, 4. 18.

v. 47 (R. 8, 1, 12. Kauç. 77, 5. Gobh. 2, 4, 3). Maghavan, der ohn' alles Band, ohne die Flechsen zu durchbohr'n, | Schätzereich zusammenfügt die Gelenke, wird wieder ein'gen, was entzwei. ||

Bezieht sich, an dieser Stelle, etwa auf das Zerreißen des Nymphen-Häutchens? Anders Kauç. Gobh.

v. 48 (Kauç. 79, 4). Fort heb' von uns das Dunkel sich, was schwarzblau, was dunkelgelb und was roth ist. | Die Brennende, Gesprenkelte ich hefte sie auf diese Stang'. ||

uns, Plural! statt Dual. — Gesprenkelte d. i. wohl das Hemd mit dem Zeichen der Desfloration.

v. 49 (Kauç. 79, 4). Alle Zauber, die hier in dem Gewande, alle Fesseln Varuṇa's auch des Königs, | alles Unheil und alles Mißgeschick auch, ich banne sie fest hier auf diese Stange. ||

v. 50 (Kauç. 79, 4). Mein ganzer mir sehr lieber Leib zitterte hier vor dem Gewand. | An deiner Spitze ihm, o Holz! öffne den Schoofs. Mögen wir nichts befahren. ||

v. 51 (Kauç. 79, 4). Die Enden und die Zipfel all', die Einschläg' und die Fäden auch, — | damit dies Kleid, das die Gattinn gewebt, möge uns hold umfahn. ||

patnîbhiḥ Plural. Vgl. das p. 206 zu v. 14 Bemerkte. — uns Plural, aber wohl auf den Ehemann allein bezüglich, der am Morgen nach der Vereinigung mit der jungen Frau ein Kleid anthut, das sie ihm gewirkt hat? Vgl. Schmitz Sitten des Eifler Volkes p. 53 „das Hemde, welches der Bräutigam am Hochzeitstage trägt, wird von der Braut angefertigt und demselben zum Geschenk gemacht: es heißt das Brauthemde“: Mätz siebenbürgisch-sächs. Bauernhochzeit p. 52. 53: Weinhold p. 222.

v. 52 (Kauç. 75, 6. vgl. Gobh. 2, 1, 7.). Die Mädchen hier, die verlangend vom Vaterhaus zum Gatten gehn, | Haben entäußert sich des Schmucks. Sei Segen drauf! ||

Die Situation dieses Verses ist nicht klar. Sind damit Brautjungfern gemeint? aber bei welcher Gelegenheit sollten die ihre dikṣhâ „Weihe, Schmuck“ ablegen? Und der Schlufsausruf svâhâ „benedictio sit“ ist sonst nur gebräuchlich bei Darbringung eines Opfers in das Feuer. — Oder ist unter dem Plural „kanyalàs“ hier nur Eine, die Braut, zu verstehen? (vgl. das über die Plurale zu v. 14 Bemerkte) und der Vers zu irgend einer Opferceremonie gehörig?

Nach Kauç. bezieht er sich auf die An- und Ablegung einer Schleife (veshta) nach dem Brautbade.

v. 53—58 (Kauç. 76, 9). Die von Brihaspati gelöst, die Götter stützen sie jetzt all. | Den Reiz (53), — den Glanz (54), — das Glück (55), — den Ruhm (56), — die Milch (57), — den Saft (58), der (das, die) in den Kühen ruht, damit vereinigen wir sie. ||

Brihaspati hatte sie, die Braut, bisher in seiner Obhut.

7) Sühncereemonie im Vaterhause, nach dem Wegzug der Braut.

v. 59 (Kauç. 79, 6). Daß diese Haargeschmückten Leut' in deinem Haus zusamm' getanz't, Sünde tuend durch ihr Gejauchz', — | Von diesem Uebel mög' Agni und Savitar freimachen dich. ||

rodēna, Geheul, könnte auch wie in v. 60 von „Thränen“ zu verstehen sein, wozu aber das „Tanzen“ nicht passen würde: vgl. 1, 46.

v. 60. Daß diese deine Tochter dort im Hause weint' mit losem Haar, Sünde tuend durch ihr Gewein', — | Von diesem Uebel etc. ||

im Hause weinte, vor Trennungsschmerz.

v. 61. Daß die Schwestern, daß die Jungfrau'n in deinem Haus zusamm' getanz't, Sünde tuend durch ihr Gejauchz', — | Von diesem Uebel etc. ||

v. 62. Wenn dir an den Kindern, am Vieh, oder im Hause einschleichend, Böses von Bösen ist geschehn, — | Von diesem Uebel etc. ||

8) Bei verschiedenen Gelegenheiten während oder nach der Hochzeit.

v. 63 (Kauç. 76, 4. Çāṅkh. gr. 1, 14, 1. Pār. 1, 6, 2. Gobh. 2, 1, 6). Hier diese Frau spricht aus den Wunsch, indem

sie Bündel streut hinein: | „Langlebend mög' mein Gatte sein: er lebe hundert Herbste lang.“ ||

hinein, ins Feuer nämlich.

v. 64 (Kauç. 79, 1). Hier uns Beid', Indra! füg' zusammen' als Gatten, Cakravâka-gleich. | Mögen mit Kindern im Wohlstand das ganze Leben sie erfüll'n. ||

cakravâka, *Anas casarca*, Muster ehelicher Zuneigung. — Das erste Hemistich sprechen die beiden Brautleute, das zweite die Theilnehmer am Feste.

v. 65 (Kauç. 75, 7). Im Sessel, in der Zudecke und im Kleide welch' Zauber auch, | Und bei der Hochzeit ist gewirkt, wir bannen ihn hinein ins Bad. ||

v. 66 (Kauç. 76, 1). Welch' Uebelthat, welch' Sühnwerthes bei der Hochzeit, beim Zug geschah, | Wir wischen all' die Sünde hier an des Brautwerbers Laken ab. ||

Laken: der Brautwerber bekommt (s. Kauç.) ein wolles Tuch als Lohn für seine Mühe, und muß dafür resp. die Vertretung für alles etwa begangene Unrecht übernehmen. In der Eifel (s. Schmitz p. 58) bekommt der Priester nach der Trauung, und der nächste Anverwandte des Bräutigams nach dem ersten Tanz, von der Braut je ein „Sacktuch“ als Geschenk.

v. 67. Auf den Brautwerber allen Schmutz, auf sein Laken ablegend wir | sind opferwürdig worden, rein. Unser Leben er dehnen mög'. ||

er dehnen mög': wer? wohl der Brautwerber? dadurch nämlich, daß er nach v. 66 alles Ueble auf sich nimmt.

v. 68 (Kauç. 76, 2). Hier dieser hundertzähnlige künstliche Kamm | möge wegschaffen allen Schmutz von ihrem Haare, ihrem Haupt. ||

von ihrem, der Braut.

v. 69 (Kauç. 76, 3). Wir treiben aus ihr Glied für Glied die verzehrende Krankheit fort. | Nicht die Erde treffe es, nicht die Götter: zum Himmel komm's nicht, nicht zum breiten Luftraum! | Nicht komm' dieser Schmutz in das Wasser, Agni!, nicht zum Yama, noch zu den Manen allen. ||

Schmutz, wohl der durch das Kämmen des Haares gewonnene Schmutz, der, unserer Stelle nach, vermuthlich in das Feuer geworfen ward. — pitṛin, dreisilbig.

v. 70 (Kauç. 76, 2). Ich gürtete dich an mit der Milch der Erde. Ich gürtete dich an mit der Milch der Kräuter. | Mit Kindern ich gürtete dich an, mit Reichthum. Angegürtet spende du diese Fülle. ||

v. 71 (Kauç. 79, 1. Vgl. Kâṭh. 35, 18. Çatap. 14, 9, 4, 19. Ait. Br. 8, 27. Pâr. 1, 6, 3. Çâṅkh. 1, 13, 4. Âçv. 1, 7, 5). Und der bin ich und die bist du. Sâman bin ich und du bist Ric. Der Himmel ich, die Erde du! | So woll'n wir uns zusamm' hier thun, und Kinder uns erzeugen nun. ||

Das Pronomen ama statt des sonstigen amu (Nom. asau) ist nur in dieser einzigen formula solemnis, und in den an dieselbe sich anschließenden Erklärungen des Wortes sâman Ait. Br. 3, 23. Çatap. 14, 4, 1, 24. Chândogyop. 1, 6, 1. erhalten: vergl. indefs noch amâ, und amât. — Vergl. die römische, bei der Ankunft in der neuen Heimath, vor Ueberschreitung der Schwelle derselben (Rossbach röm. Ehe p. 71. 95. 264. 351 ff.) gebräuchliche Formel: ubi tu Gaius, ibi ego Gaia: und Wolf's Zeitschrift für deutsche Myth. 1, 397 „wo ich Mann bin, da bist du Frau, und wo du Frau bist, da bin ich Mann“, Spruch aus der Gegend von Saarlouis (ob hier etwa Rest aus römischer Zeit?). — Die ric ist die Quelle, die Mutter (yoni) des sâman, das

als ihr Sohn, demnach als männlich gilt, während sie als weiblich. — Der Himmel befruchtet die Erde: und wird in der älteren vedischen Zeit immer männlich gedacht: vgl. *dyaush pitar* und das römische *Diespiter*.

v. 72. Die *Ledgen* wünschen sich ein Weib, die *Freigebigen* einen Sohn. | In unversehrter Kraft wir Beid' woll'n ein'gen uns zu hohem Glück. ||

wünschen sich: die Textlesart *nāv* „uns Beiden“ paßt nicht recht: mit Bezug auf R. 7, 96, 4 liegt es nahe: *nv agravaḥ* (resp. *nuv agravaḥ*, *metri caussa*) zu lesen.

v. 73 (*Kauç.* 77, 10). Welche Väter das Weib zu schaun herbeikamen zu diesem Zug, | Die mög'n dem Weib hier, sammt dem Mann, verleihen kinderreiches Glück. ||

Väter, väterliche Verwandte? oder im Allgemeinen: Hausväter? oder ob etwa gar an die *Manen* zu denken? Nach v. 74 scheint dies das Passendste.

v. 74 (*Kauç.* 77, 4). Die hier voranschritt einen Gürtel bildend, Kinder ihr und allerlei Gut hier spendend, | mög'n führen sie diese den Pfad der Zukunft. Strahlend sie und Kinderreich trug den Sieg von. ||

einen Gürtel, Mittelpunkt für das ganze Hochzeitsgeleite? — mög'n führen sie, die *Manen*? resp. bei *Kauç.* die Geleitgebenden? — der Zukunft: in der praegnanten Beziehung, für welche *Kauç.* den Vers verwendet, muß *agatasya* wohl heißen „des nicht vor sich Gegangenen“ s. Haas ad l. — den Sieg, über alle Mißgunst?

v. 75 (*Kauç.* 77, 11). So wache denn, klug und verständig, achtsam, zu langem, wohl hundert Herbst' daur'n-dem Leben! | Geh' ein in's Haus, daß du Hausherrinn seiest. Mög' *Savitar* spenden dir langes Leben! ||

III. Liebeszauber und Hochzeitssprüche aus den übrigen Büchern der Ath. Samhitâ *).

1) Ath. I, 14. Bei der Hochzeit.

S. diese Stud. 4, 408. Zu den daselbst versuchten Erklärungen des Wortes vadhû fügt sich eine neue Vermuthung: ist wurz. vadh darin etwa = wurz. vah anzusetzen, so daß vadhû etwa die „Heimgeführte“ bedeutet? vergl. vahatu: freilich ist mir sonst keine Spur eines dh in wrz. vah bekannt.

2) Ath. I, 34. Liebeszauber an ein Mädchen.

S. diese Stud. 4, 429. — Zu v. 1 s. Kauç. 76, 2. 79, 1.

3) Ath. 2, 30. Desgl.

1. Gleichwie der Wind die Gräser dort auf der Erde schwenkt hin und her, | Also schwenke ich deinen Geist, damit du mich nur liebend seist, damit du nimmer von mir gehst. ||

2. Wenn ihr zusammenführt, Açvin! zwei Liebende zusammenbringst, | So tret' auch euer Glück zusamm', eure Herzen, eure Gelübd'. ||

3. Wenn die Vögel zum Zuge hin, ungehindert zum Zuge ziehn, | Da komme sie auf meinen Ruf, wie der Schaft in den Pfeilspitzhals. ||

4. Was innen ist, sei äußerlich: was äußerlich, sei innen drin. | Der wankelmüthigen Jungfrau'n Herz erfasse du nun, o Kraut! ||

*) Vgl. auch den von Aufrecht übersetzten Schlafzauber um eines nächtlichen Stelldicheins mit dem Liebchen willen. Ath. 4, 5. Rik 7, 55 (diese Studien 4, 337).

**) çalya iva, dreisilbig zu lesen.

5. Herbei kam sie, suchend 'nen Mann. Ein Weib suchend kam ich herbei. | Gleich einem (freudig) wieh'rnden Roß traf ich zusamm' mit meinem Glück. ||

v. 2. Die beiden Açvin als Liebesgötter! vgl. 14, 1, 35. 36. 2, 5. 6. 6, 102, 1; sie sind ja auch die beiden Brautwerber des Soma s. S. 8. 9. 14. 15. — v. 3. Wenn die Zugvögel ziehn, — Bestimmung eines Termins für die Wirkung des Zaubers. Oder sollte vivakshavas auf V vac zurückzuführen sein, und Bezug auf Vogelstimmen-Omina hier vorliegen? — So genau wie der Schaft in den Hals der Pfeilspitze paßt, so sicher soll sie herbeikommen. — v. 4. Das ganze Denken des Mädchens soll umgekehrt werden. — „wankelmüthig“ eig. mannichfach gestaltet. Der Plural „Jungfrau“ wohl ähnlich, wie oben p. 206. — v. 5. Freude über den Erfolg des Zaubers.

4) Ath. 2, 36. Spruch für ein Mädchen, wenn es heirathsfähig wird.

1. Der Werber komm' zu unsrer Freud', o Agni! zu dieser Maid her, und mit unserm Glücke! | Begehrt sei von Freiern sie, hold in Reihen! Glück komme ihr schleunig durch einen Gatten! ||

2. Mit Soma's Gunst, mit Brahman's Gunst, als vom Aryaman stamm'ndes Glück, | bei der Wahrheit des Gotts Dhâtär stell' ich hier an die Mannfindung. ||

3. Dies Weib hier find' sich einen Mann, o Agni! Es macht König Soma sie hochbeglückt ja! | Söhne zeugend möge sie hochgeehrt sein! zum Gatten zieh'nd strahlen sie hochbeglückt mög'! ||

4. Wie jene Höhl', Maghavan! dort die schöne den Thier'n lieb war, weil's drin'n so schön sich wohnte, | also

sei dies Weib hier des Glückes Liebling*), geliebt vom Mann, nimmer sich von ihm scheidend. ||

5. Besteige du des Glückes Schiff, das volle, unversiegliche: | und fahre damit hin zu dem, der dir ein wünschenswerther Frei'r. ||

6. Schreie ihn an, des Reichthums Herr! mache den Freier zugeneigt! | Und Jedem mach' den Ehrengruß, der da ein wünschenswerther Frei'r. ||

7. Hier das Gold, hier das Guggulu, das Stierfell (?) hier, das Glück dazu, | All diese geben dich dem Mann, damit den wünschenswerth'n du findst. ||

8. Herbei führe dir Savitar den Mann, der deinem Wunsch entspricht | Und du, o Kraut, verleihe ihm den! ||

v. 1. samaneshu „in Reihen“ d. i. in den Reihen, Schaa-
ren ihrer Gespielinnen (√sam): vgl. noch unten 6, 60, 2. —
v. 2. sambhṛitam, vgl. sambhala. — v. 3. videshṭa, irregulär
für vidishṭa √vid, Precat. Âtm. (statt vitsishṭa), vgl. padishṭa
Ath. 7, 31, 1. 8, 4, 16 (Rik 7, 104, 16.), ririshishṭa R. 8, 18, 13. —
mahishî „hochgeehrt“: das Wort (eig. Büffelkuh, Kâth. 25, 6)
ist term. techn. für die zuerst geheirathete Frau, die Hauptge-
mahlinn, s. Çatap. 6, 5, 3, 1 (yaiva prathamâ vittâ sâ mahishî).
5, 3, 1, 4. 7, 5, 1, 6. 13, 2, 6, 4. 4, 1, 8. 5, 2, 2. 5. 9. Pañcav. 19, 1, 4.
Çânkh. 12, 21, 5. — v. 4. Hierbei wird wohl auf den Höhlenbau
eines Thieres hingewiesen? oder etwa auf ein Vogelnest?
(mṛiga könnte ja auch Vogel bedeuten, vgl. Kuh n's Zeitschr.
10, 399. 400). Sollte ferner bei dem âkhara etwa auch eine ver-
borgene Anspielung anzunehmen sein? — v. 5. Wohl an das
Mädchen gerichtet. „Das Schiff des Glückes“ könnte an das

*) jushṭeyam astu viersilbig, metri caussa.

Liebesorakel „aus der Oberpfalz“ bei Schönwerth 1, 140*) (1857) sowie bei Mätz siebenbürgische Bauernhochzeit (1860) p. 23 **) erinnern. — v. 6. Unter dhanapati ist wohl eine Gottheit zu verstehen, die den passenden Freier als Beute (dhana) bringen soll. Ob der in v. 1 und 3 angerufene Gott des Hausfeuers? — sarvam pradakṣiṇaṃ kuru könnte allenfalls auch heißen „mache Jeden nach rechts hin sich wendend“, etwa im Sinne von: „wende ihn dem Mädchen hier zu!“ Doch ziehe ich die gegebene Erklärung vor. Das Umwandeln eines zu ehrenden Gegenstandes von Links nach Rechts (pradaxiṇaṃ), resp. bei der Leichenfeier (pitṛikarmanī) von Rechts nach Links (apadaxiṇaṃ), stammt bereits aus der Urzeit, da es bei den Römern ganz in gleicher Weise gebräuchlich war (s. Rossbach röm. Ehe p. 315. 316 „man zog gleichsam einen magischen Kreis“). — v. 7. Das Mädchen scheint mit Gold geschmückt, mit guggulu (Bdelion) gesalbt, auf einem Ochsenfell (? vgl. Kauç. 79, 1, aber mascul.) sitzend ihr Schicksal zu erwarten. — Zu dem Plural patibhyas s. oben p. 206. — v. 8. Das zweite natyatu ist metri causa zu tilgen. — patir statt patim ist eine ziemlich harte Attraktion an: yaḥ pratikāmyaḥ. — Während im ersten Hemistich das Mädchen, ist im zweiten das Zauberkraut angeredet.

*) „Das Mädchen stellt in der Thomasnacht unaberedet ein Schaff Wasser in die Stube und wirft die Zettelchen, auf welche sie die Namen ihrer männlichen Bekannten geschrieben, zusammengedreht hinein. Dann läßt sie ein kleines Brettchen mit einem brennenden Lichtchen im Wasser schwimmen. Der Zettel bei welchem es zuerst ankommt, enthält den rechten Namen.“

**) „Oder sie gießen in eine große Schüssel Wasser, geben in hohle Nufsschaalen brennende Kerzchen, jedes eine Person bedeutend: schwimmt ein Pärchen bis früh Morgens zusammen, so heirathen die einander. Dasselbe Orakel in Thüringen.“

5) Ath. 3, 18 (R. 10, 145) Spruch gegen eine Nebenbuhlerin.

1. Ich grabe dieses Kraut hier aus, aller Gewächse Kräftigstes, | wodurch man die Rivalinn treibt, und sich den Gatten ganz gewinnt. ||

2. Mit starr'ndem Blatt, du Glückreiche, Götterge- trieb'ne, Mächtige! | stoße mir die Rivalinn fort! mach' den Gatten mir eigen nur. ||

3. Nicht deinen Namen nannte er, nicht kosest du mit diesem Mann. | In die weiteste Ferne hin machen wir die Rivalinn gehn. ||

4. Ich stehe ob'n an, du Aufrechte, oben an vor den obersten. | Unter mir sei die Rivalinn, unter den allerunter- sten. ||

5. Ich bin nun die Obsiegende, und du (o Kraut) bist obsiegend. | Beide wir voller Siegeskraft meiner Riva- linn obsieg'n woll'n. ||

6. Dir that ich um die siegreiche, die machtvolle legt' ich dir an. | Hinter mir *) drein dein Herze mög' laufen wie nach dem Kalb die Kuh, laufen wie Wasser auf dem Pfad. ||

v. 1. sapātnī; entweder fem. zu sapātna, Verfolger, Feind (Vsap, ἐπεσθαί, = V'sac sequi) **), oder aus sa +

*) mām zweisilbig, vgl. R. 4, 42, 5. kshās 28, 5. vām (ob nicht aber uām zu lesen?) 42, 9. 43, 4. 5. pāntu 4, 12. nābhīh 44, 5. ā 6, 29, 2. sudāso 7, 32, 10. gām 8, 1, 2. 4, 21. gāt 5, 39. bhās 1, 28.

**) Vgl. Vāj. S. spec. 2, 54. — Das Wort sapātna erst sekundär aus sapatnī (sa + pati) erschlossen anzusehen, wird kaum gehen, da dieses als Femininum weit seltener nachweisbar ist (s. z. B. R. 1, 105, 8), auch die erst sekundär entwickelte Polygamie einer so allgemeinen Bedeutung, wie sie das Wort sapātna hat, wohl kaum zu Grunde liegen kann. Auch an die etwaige direkte Herleitung des Wortes aus sa + pati „denselben Herrn habend“ im Sinne von „um die Gunst desselben Herren buhlend, Nebenbuhler“, welche für das Feminin in der That wohl anzunehmen sein wird, kann für das Masculin schwerlich gedacht werden, da sonst kein Beispiel einer derartigen Ableitung vorliegt.

pati gebildet „denselben Gatten habend“, wie supatnî „einen guten G. h.“ Kauç. 76, 7., sâmpatnî „im Verein mit dem G.“ Ath. 14, 2, 25. 73., sahâpatnî id. 14, 1, 58., jîvapatnî, deren Gatte noch lebt“ Âçval. g. 1, 7, 16. 17., êkapatnî „einen und denselben G. h.“ Ath. 10, 8, 39, vgl. Pân. 4, 1, 35 (bh. na vy.). Bei Annahme der letzteren Erklärung, die in der That die vorzuziehende scheint (über den Accent s. Aufrecht de acc. compos. p. 17 [45]), bedingt das Wort für die betreffenden Stellen, wo es vorkommt, die Existenz der Polygamie, als eines rechtlichen Institutes. — v. 2. Aus uttânâparnâ und aus uttarâ v. 3 ist zu entnehmen, daß das Zauberkraut, welches nach v. 6 dem Gatten umzuthun, aufzulegen ist, aufrecht emporstehende Blätter hatte. — In vv. 2. 4. 5 wird das Kraut, in v. 3 die Nebenbuhlerin, in v. 6 der Gatte angesprochen. — Vgl. noch in umgekehrter Richtung den Fluchzauber eines Mannes gegen den Buhlen seiner Frau Çatap. 14, 9, 4, 10 (Kuhn Herabkunft des Feuers p. 75. 76).

6) Ath. 3, 23. Hervorrufen der Schwangerschaft in einer unfruchtbaren Frau.

1. Wodurch du hier unfruchtbar warst, das vertreiben wir weg von dir. | Wir legen dieses fort von dir, weit weg nach einem andern Ort. ||

2. Der Keim gehe in deinen Schoofs, ein Knab', wie in den Köch'r ein Pfeil. | Ein Held werde gebor'n darin, ein Sohn dir, ein zehnmondlicher. ||

3. Einen männlichen Sohn erzeug': ihm folge drauf ein andrer Sohn! | Von Söhnen sollst du Mutter sein, die du gebor'n und noch gebärst. ||

4. Welche heilvollen Saam'n es giebt, mit welchen zeugungsstark die Stier', | Durch die finde du einen Sohn: 'ne fruchtbare Milchkuh du seist! ||

5. Ich schaff' dir Zeugungsfähigkeit: der Keim gehe in deinen Schoofs! | So finde du 'nen Sohn, o Weib! der dir zum Heile möge sein, und du mögst ihm zum Heile sein! ||

6. Der'n Vater der Himmel, die Erde Mutter, und das Luftmeer Wurzel war welchen Kräutern, — | Diese göttlichen Pflanzen soll'n helfen dir, dafs 'nen Sohn du find'st. ||

v. 1. vehát, häufig zur Bezeichnung einer unfruchtbaren Kuh: etymologisch unklar. — v. 2. daçamâsyah kann sich nicht auf die gewöhnlichen 30tägigen Monate, sondern nur auf Mondmonate beziehen: vergl. den zweiten Theil meiner Abh. über die nakshatra p. 313. — Andere Stücke nach Art des vorstehenden sind noch 5, 25. 6, 11. 81: während als Aphrodisiaca für den Mann bestimmte Zauberformeln 4, 4. 6, 72. 101. Sprüche für Schwangere und Wöchnerinnen sind 1, 11. (12? 17?). 6, 17. Segenswünsche für ein neugebornes Kind s. in 2, 28. 29. 6, 110. 140 (bei den beiden ersten Zähnen).

7) Ath. 3, 25. Liebeszauber gegen ein Mädchen.

1. Die Unruhe treibe dich auf, auf deinem Lager find' nicht Rast! | Mit des Kâma furchtbarem Pfeil, damit schiefe ich dich in's Herz. ||

2. Der Pfeil, der Sehnsucht hat zu Schwing'n, Wünsche zum Schaft, Begehr'n zum Hals, | Den mache wohlgefügt Kâma, und schiefe dich damit in's Herz! ||

3. Des Kâma wohlgefügtter Pfeil, welcher die Milz verdorren macht, | mit stürm'ndem(?) Fittich, austrocknend, damit schiefe ich dich ins Herz. ||

4. Von dörrn'nder Gluth gepeiniget, mit lechz'ndem Mund komm' her zu mir! | im Stolz gebeugt, mild, mein eigen, liebes redend, willfährig mir. ||

5. Mit der Geißel treib ich dich her, von der Mutter, vom Vater weg, | Damit du mir zu Willen seist, meinem Geiste du an dich schmiegst. ||

6. Jaget, o Mitra-Varuṇa! alle Gedank'n aus ihrem Herz, | Und machet willenlos sie ganz, gebet sie dann in meine Macht! ||

v. 1. Zu dem Pfeil des Kâma s. das Zeitschr. der D. M. G. 14, 40 (Dhammap. v. 46). 269 Bemerkte. — Die Gestalt des Liebesgottes (Kâma) findet sich zuerst in derjenigen Recension der rāshṭrabhṛit-Sprüche, welche die Taitt. S. enthält (daher dieselben auch, offenbar wohl in dieser Recension *), bei Pāraskara 1, 5, 6 als [beliebiger] Theil des Hochzeitsrituals erscheinen). Nach Aufzählung ** des agni, sūrya, candramas, yajna, manas (d. i. prajāpati), vāta, mṛityu, parjanya und mṛityu (nochmals!) je als eines gandharva, unter Hinzufügung der einem Jeden zugehörigen apsarasas, wird nämlich die Reihe daselbst (3, 4, 7, 3) geschlossen durch: cāruḥ kṛipanakâçī kâmo gandharvās, tāsya "dhāyo 'psarāsaḥ çocāyantīr nāma | „der schöne (aber) als jammernd erscheinende Kâma ist ein gandharva: seine apsaras (Buhlen) sind die Sehnsuchtsgedanken, brennend mit Namen“. Diese brennenden Schmerzen der Liebe, die zehrenden Flammen ihrer Wünsche und Begierden könnten ferner auch als zu Grunde liegend gedacht werden, wenn kâma geradezu als Beiname des agni, Feuers, erscheint: yaṃ hutādam agniṃ***) yaṃ u kâmaṃ āhuḥ Kâth. 40, 3 (vgl. Ath. 3,

*) Anders Colebrooke I, 215. 216.

**) Die Aufzählung in den beiden andern Yajus-Texten (Vs. 18, 38—43. Kâth. 18, 14. vgl. diese Stud. I, 90) umfaßt bloß die ersten sechs Namen: es liegt somit nahe, die in T's. noch folgenden vier Namen als sekundäre Zuthat zu betrachten, zumal mṛityu sich zweimal darunter findet!

***) hutādam agniṃ viersilbig.

21, 4). In der That indeß ist es wohl nicht die Liebesbrunst, als vielmehr die Begier der Wünsche überhaupt, die mit jenem Namen bezeichnet wird, vgl. Ath. 9, 2, 1 ff. 19, 52, 1 ff. 12, 4, 26. Es ergibt sich dies aus den Erläuterungen, welche die verschiedenen Opfergaben an den agni kâma oder die agnayaḥ kāmāḥ im Ritual begleiten: so Ts. 2, 2, 3, 1 agnāye kāmāya puroḍācam asṭākapaḥ nirvaped yam kâmo nō 'panamed, agnim evā kāmam svēna bhāga-dhēyenō 'padhāvati, sā evainaṁ kāmēna sāmardhayaty ūpai 'naṁ kâmo namati: — 2, 1, 2, 3, sā etām āvim vaçām ādityébhyaḥ kāmāya || 3 || ā labhetā "dityān evā kāmam svēna bhāga-dhēyenō padhāvati: — 5, 1, 8, 2 agnibhyaḥ kāmēbhyaḥ paçūn ālabhate kāmā vā agnayaḥ, kāmān evā 'varundhe (: ebenso Kāth. 19, 8). Plaksham Prāsravanam āgamyāgnaye kāmāye 'sṭiṁ nirvapante Pañcav. Br. 25, 10, 23. Kāty. 24, 6, 7. 11. Lāty. 10, 17, 14. 18, 2. 3. Wenn ferner der agni kâma als Herr der Götter sogar erscheint, wie Çāṅkh. Br. 19, 2. çr. 9, 23, 3 „agnaya u haikē kāmāya (paçum, beim agnicayanam) kurvanti, agnir vai kâmo devānām īçvaraḥ, sarvashām eva devānām prityai“, oder als „alleiniger Herr alles Vergangenen und Künftigen“ in einem Vs. 12, 117. Çāṅkh. çr. 3, 5, 8. Sāma 2, 1060. Ath. 6, 36, 5 sich findenden Verse, so läuft dabei wohl die kosmogonische Vorstellung von dem Wunsch zu schaffen, als dem ersten Anstoß zur Schöpfung, mitunter (vergl. kâmas tad agre samavartatā 'dhi R. 10, 129, 4). An den Liebesgott ist dabei jedenfalls entfernt nicht zu denken. Bei Çāṅkh. 3, 4, 10 ist der betreffende Vers übrigens nur auf die Erfüllung aller Wünsche bezogen: sārva-kāmiky (isṭiḥ) agnaye kāmāya. — v. 3. prācīna, im Sinne von vorwärtsstrebend? — Zu v. 5 b s. 1, 34, 2 b.

8) Ath. 5, 25. Epithalamium.

1. Vom Berg, vom Himmel her als Quell, aus jedem Glied her concentrirt | den Keim der Saamenhaltende, wie 'n Blatt dem Stiel, mög' setzen ein! ||

2. Gleichwie hier diese große Erd' aufnahm in sich der Dinge Keim, | So setze ich dir ein den Keim. Zu diesem Heilwerk ruf' ich dich. ||

3. O Sinîvâlî, setz' den Keim! setze den Keim, Sarasvatî! | Die lotuskränzigen Açvin mög'n ein den Keim dir setzen beid'! ||

4. Den Keim dir Mitra Varuṇa, den Keim der Gott Brihaspati, | Den Keim dir Indra und Agni, den Keim dir Dhâtar setze ein! ||

5. Vishṇu bereite deinen Schoofs! Tvasṣṭar bilde die Formen aus! | Eingiefse ihn Prajâpati, den Keim dir Dhâtar setze ein! ||

6. Welches kennt König Varuṇa, oder Göttin Sarasvatî, | Indra der Vṛitra-Tödter auch, — trink' dies keim-schaffende Getränk! ||

7. Du bist der Keim der Pflanzen ja, du bist der Keim der Bäume auch: | Du bist der Keim Alles, was ist: o Agni, setz' den Keim hier ein! ||

8. Besteig' sie! zeige männlich dich! lege den Keim ihr in den Schoofs! | Du bist ein Mann, mit Manneskraft. Wir führ'n dich zur Nachkommenschaft. ||

9. Spreiz' dich aus, o du Hochhehre! der Keim geh' ein in deinen Schoofs! | Die Somatrink'nden Götter soll'n 'nen Sohn dir geb'n, der doppelt schafft. ||

10. Dhâtar! mit trefflichster Gestalt in das Leistenpaar dieser Frau | setze ein männlich Kind du ein, zum Gebären im zehnten Mond! ||

11. Tvashṭar! mit trefflichster ° | setze ein ° ||

v. 1. parvatāt „vom Berg“: ob nicht besser die alte Bedeutung: „Wolke“ hier noch festzuhalten wäre? — Die Konstruktion im dritten pāda ist nicht ganz concinn: man sollte garbham erwarten. — Der Keim paßt so genau in den Mutterschoofs, wie das Blatt zum Stiele: saru steht wohl eben für tsaru, Stiel. Wenigstens hat Wilson dafür die Bedeutung: „the hilt or handle of a sword“, welche letzterem Worte sekundär ebenfalls zukömmt. — Zu v. 3 und v. 5 s. R. 10, 184, 2. 1. Çatap. 14, 9, 4, 20. Gobh. 2, 5, 7. 8. In v. 3cd. ist die Frau angeredet. — Sinîvâlî ist Name einer Mondphase, die als „Schwester der Götter“ gilt (R. 2, 32, 6) und als Genie der Zeugung (sushûmâ, bahusûvarî ib. 7) der in ähnlicher Weise thätigen Artemis zu vergleichen ist. Wer nach Nachkommenschaft begierig ist, schiebt nach Çânkh. çr. 1, 15, 3 bei den sogenannten patnî-saṃyâjās zwischen die Gaben an die devânâm patnyas und an den agni grihapati je eine Gabe an die Râkâ (Vollmond) und an die Sinîvâlî ein, mit den vier Versen R. 2, 32, 4—7 (= Ts. 3, 1, 11, 4. Kâṭh. 13, 16. Ath. 7, 43, 1. 2. 46, 1. 2. Nir. 11, 31). Ebenso werden Ts. 3, 4, 9, 1 die einen Theil des agnicayanam bildenden Opfer an die devikâs, d. i. an Anumati, Râkâ, Sinîvâlî, Kuhû als die vier Gemahlinnen des Mondes im Verein mit dem Monde (dhâtar) selbst, speciell für den prajākâma bestimmt, in Kâṭh. 12, 8 für den paçukâma. Dem entsprechend erscheint Sinîvâlî neben Anumati auch in dem Epithalamium Ath. 6, 11, 3, sowie in dem Viehsegen ib. 2, 26, 2. In Ts. 2, 4, 6, 2 wird für die Sinîvâlî ein caru bestimmt „pusṭyai prajānanâya“ (und sie zugleich mit der vâc, wohl eben als zeugendem Princip, identificirt): s. noch Ath. 14, 2, 15. 21 oben

p. 206. — Das gegenseitige Verhältniß jener vier Namen ist leider nicht ganz fest und sicher zu bestimmen. Nach dem von Yâska (Nir. 11, 31. 32) angeführten Citat, welches sich auſſer im Ait. Br. 7, 11. Kauç. 1 (s. oben p. 76. 176) auch noch im Kâth. 12, 8 und Shaḍvinçabr. 4, 6 wiederfindet, ist Anumati Name der pûrvâ, Râkâ Name der uttarâ paurnamâsî, und ebenso ist Sinîvâlî die pûrvâ, Kuhû dagegen die uttarâ amâvâsyâ.¹ Hierunter sind nun nach den ausführlichen Angaben bei Çânkhâyana çrautas. 1, 3, 3—6: „an welchem Tage der Mond um Sonnenuntergang, und an welchem er nach demselben voll aufgeht, das sind die beiden paurnamâsî: und der Tag, an welchem es heisst, „morgen wird er nicht sehen“ (drashtâ, im Sinne von: zu sehen sein) so wie der, an welchem er nicht gesehen wird, das sind die beiden amâvâsyâ“, je der Vierzehnte und Funfzehnte der betreffenden Monatshälfte zu verstehen. Und dazu stimmt auch, richtig aufgefaßt, die in diesen Stud. 1, 39 mitgetheilte weitere Stelle aus dem Shaḍv. Br. 4, 6, wonach Anumati der Tag ist, wo der Mond noch nicht ganz voll ist, Râkâ der Vollmond selbst, Sinîvâlî der Tag, an welchem noch ein Stückchen des Mondes sichtbar ist, Kuhû endlich der folgende Tag, an welchem er ganz unsichtbar wird. Aber die Parallelstelle zu Yâska's Citat in der Taitt. S. (3, 4, 9, 6) setzt je die beiden Namen um, und identificirt den pûrvapakshâ (d. i. den Vierzehnten) mit Râkâ, den aparapakshâ (ebenso) mit Kuhû, dagegen die amâvâsyâ (den Funfzehnten) mit Sinîvâlî und die paurnamâsî (ebenso) mit Anumati. Die Schol. zu den Ritualbüchern sodann (vgl. Kâty. 2, 1, 1. Jyot. v. 17) verstehen unter den beiden Vollmonds-(resp. Neumonds-)Tagen je den Funfzehnten (den wirklichen Vollmond, resp. Neumond)

und den Ersten der je folgenden Monatshälfte (pratipad). Vinâyaka endlich zu Çāṅkh. Br. 19, 7: „anumatikuhvau amāvāsyē, rākāsinivālyau paurṇamāsyau“ vertauscht gar die beiden Stellen der Anumati und Sinivālī, jene dem Neumond, diese dem Vollmond zuweisend: er schließt sich dabei wohl an diejenige Reihenfolge der Namen an, welche sich, abweichend von der sonstigen dgl. (A. R. S. K., s. noch Ts. 1, 8, 8, 1. Kāth. 15, 3. Çat. 9, 5, 1, 38. Aitar. Br. 3, 47. Kāty. 18, 6, 21. Âçval. 6, 14) im Çāṅkh. çr. 9, 28, 1 vorfindet: „anumatyai kuhvai rākāsinivālībhyām“, daselbst aber wohl nur einen zufälligen Grund hat, ohne irgend das von Vinâyaka Angenommene mit Nothwendigkeit zu bedingen. — Die Etymologie giebt uns über das Wesen der drei andern Namen (Anumatī, Gunst: Rākā, Gewährung [?]: Kuhn, Versteck) leidlich sicheren Aufschluß: bei Sinivālī aber stehen wir einer ganzen Reihe von Möglichkeiten gegenüber, und daher ziemlich rathlos da, für welche wir uns entscheiden sollen. Zunächst hat Kuhn (Zeitschr. für vgl. Sprachf. 2, 130) den ersten Theil des Namens auf sana „alt“ *) zurückgeführt, und die Sinivālī geradezu mit der *ἐνν (καὶ νέα)* dem letzten Tage im athenischen Monat, wo der alte Mond mit dem neuen wechselt, identificirt, eine Auffassung, die mit derjenigen, wonach die Sinivālī als die pañcadaçī zu fassen wäre, übereintrifft. In dem zweiten Theile des Namens erkennt Kuhn das Wort für Schweif (vāla, vāra, *ὠρός*, /var „abwehren“ s. diese Stud. 4, 413) und erinnert, die etymologische Beziehung freilich in Frage stellend, doch in der Sache selbst an einen entsprechenden

*) Vgl. sanā, sanātana, sanāt, Sana, Sanāru, Sānaga, Sanaka, Sanat-kumāra, Sanatsujāta, Sanandana(?), lat. senex, goth. sineigs, Kuhn a. a. O. 2, 129.

deutschen Ausdruck für die Mondphasen, nämlich mhd. wadel, wedel, nd. waal „Schweif“: damit werden nun zwar (s. Müller mittelhd. W. p. 454) gerade nur „die Phasen des abnehmenden und zunehmenden Mondes mit Ausschluss des Neumondes“ (bei welchem eben von einem Schweif nicht füglich die Rede sein kann) bezeichnet, indessen „der alte Schweif“ könnte ja allenfalls gerade diesen Mangel speciell zu markiren bestimmt sein. — Auf dasselbe Wort *vāla*, aber hier bereits in der sekundären Bedeutung „einzelnes Haar“, geht die Erklärung bei *Yāska* 11, 31, wonach *Sinivālī* davon benannt sei, weil an ihr der Mond wegen seiner Kleinheit (*anūtvāt*) mit einem solchen (*vālena*) zu binden (*setavyaḥ*) ist, d. i. wohl: bedeckt werden kann*). — Grammatisch weit ansprechender jedenfalls als diese letztere höchst sonderbare Herleitung ist die von *Kshīrasvāmin* gegebene, welche Aufrecht (*Abhidhānatnamālā* p. 332) direkt adoptirt hat: danach wäre *sinī* obsoletes Fem. zu *sita* weiß: *vālī* faßt Aufrecht als „Ring“ (*√var* umgeben), *Kshīr.* als „*kalā*“ (sechszehnter Theil der Mondscheibe): abgesehen davon aber, daß „weißer Ring“ für den letzten Tag des abnehmenden Mondes kein gerade ganz passender Ausdruck sein würde, so ist auch ferner das Wort *sita* selbst**) ein erst sekundär aus *asita* erschlossenes (s. BR. im SW. unter *asita*, und diese Studien 4, 416), das zuerst bei *Yāska* 9, 26 sich fin-

*) Hieran schließt sich wohl die Angabe im *Mahābhār.* 3, 14126, wonach *Sinivālī*, die Tochter des *Kapardin*, wegen ihrer Kleinheit (*tanu-tvāt*) auch *dr̥ṣṭvādr̥ṣṭyā* „sichtbar und nicht sichtbar“ genannt wird. — *Kapardin* „lockig“ ist Name des in Staubwirbeln gelockten Sturmgottes *Rudra*: die Neumondsnächte sind, nach dem Volksglauben, dem Sturmwinde besonders ausgesetzt.

**) In der Bedeutung „weiß“ nämlich. Das gleichlautende PPP. der *√si* „binden“, vgl. unten p. 237 *vishita*, hat damit nichts zu thun.

det, während *sinivâli* ein in den ältesten Stücken des Veda gekanntes Wort ist. — Nur eine Täuschung ferner wäre es wohl, wenn man das ahd. mhd. *sinwël*, *sinewël* rund (aus *wël* „rund“ *√*var [*vart*] wälzen *volvere*, und *sin* „ganz, völlig, stet“) zur Erklärung heranziehen wollte: es kann zwar das vedische *sina*, nach Nigh. 2, 7. Nir. 5, 6. 11, 31 = *annam*, an den von Roth zur 1. St. angegebenen Orten R. 1, 61, 4. 2, 30, 2. 3, 62, 1. 10, 102, 11 allerdings durchweg durch: Verbindung, Kräftigung, Stärkung übersetzt werden, aber theils geht dies Wort eben auf *√*si (Cl. 9, *sinâmi*) verbinden, heften, zurück (vgl. *siman* *ἰμάς*, *senâ*, *setu*), während das deutsche Wort mit skr. *sana*, *senex*, *ἔνη* zusammenzuhängen scheint*); theils steht des letztern Bedeutung: rund, die nur für den Vollmond passen könnte, denn doch in zu direktem Widerspruch mit dem durch *Sinivâli* bezeichneten Neumond. Es sind nun freilich andererseits die Beinamen, welche diese Göttin durchweg erhält, mit jener ihrer Bedeutung: Neumond nur sehr schwer zu vereinigen: dieselben beziehen sich nämlich theils auf besonders reichen Haarschmuck, so: *prithushṭukâ* breite Haarflechten

*) Es fragt sich freilich ob dies richtig ist. Der Begriff der steten Dauer hängt mit dem des Alters allerdings, wie die indischen Wörter zeigen, nahe zusammen: indeß auf *√*si, binden, ist doch wohl Seil (ahd. *silo*, zu trennen von Segel?) und Seite (ahd. *sit*) zurückzuführen, Spuren derselben somit auch im Deutschen nachgewiesen. Sehne, altn. *sin*, gehört leider nicht zu ihr, sondern ahd. *senawa* ist mit skr. *snâ* (T. Âr. I, 11, 6), *snâvan*, *snâyû* zusammenzustellen. Oder sollten etwa auch diese Wörter auf *√*si (*sinâmi*) zurückzuführen sein, für *sinâ*, *sinâvan*, *sinâyû* stehen? Die aus *√*snâ, baden (vgl. *√*snu, fließen, tropfen, schwimmen) etwa zu erschließende Bedeutung: „schlüpfrig“ steht hinter der aus *√*si sich ergebenden „Band“ jedenfalls weit zurück. Wegen des Ausfalls des *i* wäre z. B. die aus *vi-li* entstandene *√*vlî zu vergleichen. Bei Annahme dieser Erklärung ließe sich dann etwa auch unser obiges *sinivâli* selbst mit *sinâvan*, *snâvan*, zend. *ṣnâvara* in direkte Beziehung bringen? nämlich unmittelbar als ein Femin. daraus erkennen, mit allerdings irregulärer Verlängerung des *a* von *°vari*, und Schwächung des *â* von *sinâ* zu *i*. Die Bedeutung von *sinâvari*, *sinivâli* wäre dann einfach: eine Sehne, ein Band, einen Streifen habend, resp. bildend, was zu der rituellen Bedeutung des Wortes trefflich passen würde.

habend R. 2, 32, 6 (Roth zu Nir. p. 153 faßt stukâ irrig als: Schenkel, s. das unten pag. 237 Bemerkte): — sahasrastukâ Ath. 7, 46, 3 tausend H. h.: — sukapardâ sukurîrâ svaupaçâ Vs. 11, 56 (Ts. 4, 1, 5, 3. Kâth. 16, 5) schönlockig, mit schönem Haargeflecht, schönem Kopfputz; theils auf die Schönheit ihrer Arme und Finger, so: subâhûh svañgurih R. 2, 32, 7 „schönarmig, schönfingerig“, — alles Beiwörter, welche bei der nahen Beziehung der Haare, der Arme und Finger zu den Lichtstrahlen auf die fast alles Lichtes baare, kaum sichtbare Phase des Mondes am Vortage seiner völligen Unsichtbarkeit, resp. für den Tag dieser selbst, in der That nicht entfernt passen wollen, für den Vollmond dagegen im Glanze seiner Strahlen, dem auch die Artemis *καλλίστη* ihre Schönheit verdankt, vortrefflich passen würden. Und wenn sich auch allerdings die Göttinn der Periode, wo der neue Mond geboren wird, ganz besonders zu einer Zeugungsgöttinn in der Weise der Sinîvâlî eignet, so ist doch auch der Vollmond eben wegen seiner Fülle und Pracht dazu nicht minder geeignet, wie wir ja denn auch in der That Anumati und Râkâ, die beiden Vollmondstage, die gleiche Stellung beanspruchen sehen. Zum Schluß dieser leider wenig befriedigenden Untersuchung über das Etymon und die Bedeutung der Sinîvâlî ist noch anzuführen, daß dieses Wort in einer leider ziemlich unklaren Stelle des Kâthakam noch in appellativer Bedeutung, als Beiname der Erde (prîthivî) nämlich, vorzukommen scheint: der Abschnitt 35, 3 nämlich beginnt daselbst mit dem Spruche: prîthivi vibhûvari sinîvâly uramdha (?) âcit te manas te bhuvo vivaste: oder ist etwa gerade umgekehrt prîthivî (die breite) appellativisch, als Beiname zu Sinîvâlî, zu fassen? — Zu Sarasvatî als Genie der Zeu-

gung s. Ath. 14, 2, 15. 20 (oben p. 206) und das unten zu Pär. 1, 7, 2 Bemerkte. — Die beiden Açvin verdanken ihre Stellung als Götter der Vereinigung von Liebespaaren (oben p. 219), als Brautwerber (oben p. 171), als Zeugungsgötter, wohl eben einfach ihrer Doppelnatur. Und diese Doppelnatur müßte uns eigentlich auch den konkreten Schlüssel für ihre sonstige Stellung gewähren! Daß wir Lichtgenien des Morgenhimmels unter ihnen zu verstehen haben, ist, schon aus ihrer steten Verbindung mit der Morgenröthe, sicher genug: sie aber mit den beiden Punkten des Himmels, welche bei anbrechendem Morgen zuerst sich zu hellen beginnen, zu identificiren ist fast etwas zu blaß für dieses, wie die Morgenröthe selbst, als Prototyp der Jugend und Schönheit geltende Götterpaar. Man könnte daher wohl daran denken in ihnen direkt das ja prägnant der nördlichen Halbkugel angehörige Doppelgestirn der Dioskuren zu erkennen, welches etwa in der indogermanischen Urheimath sowie auch noch in den alten Sitzen der Arier im nördlichen Penjâb häufig gerade bei Anbruch des Morgens am Himmel stand und daher den durch die Schrecken der Nacht und ihrer Stürme bedrängten Schiffern, resp. Hirten oder Landleuten als rettend und hülfreich galt, in welcher Stellung es bei den Griechen sich erhielt, während es bei dem Weiterziehen der Arier in die südlicheren Gefilde Hindostans jene seine alte Stellung am Morgenhimmel und somit seine Bedeutung verlor*). Einer solchen Hypothese würden in-

*) Seine Stellung im Kreise der nakshatra als punarvasû, neben dem den beiden Açvin speciell geweihten nakshatra açvayujau (später: açvinî), könnte nicht als Gegenbeweis dienen, da diese Nomenklatur verhältnißmäßig ganz sekundärer Art ist.

dessen sehr gewichtige Einwürfe entgegen stehen. Vor Allem geben die Lieder des Rik, so weit ich sehe, keinen irgend bestimmten Anhalt zu einer solchen Auffassung. Sodann ist ja auch, was wenigstens die Schiffer betrifft, die Frage, ob die indogerm. Urheimath theilweise mit einem — wenn auch nur Binnen- — Meere in Verbindung stand, bekanntlich sehr ungewisser Natur. Endlich aber ist die astronomische Voraussetzung von den Dioskuren als einem wesentlich am Morgenhimmel stehenden Gestirn (für Griechenland vgl. allerdings Preller griech. Myth. 2, 29) denn doch eben für die indogerm. Urheimath nur ein Problem, welches bei aller Anziehungskraft der daran sich knüpfenden Vorstellung denn doch eben immer erst noch näher zu untersuchen wäre. — v. 6. Offenbar verbunden mit dem Genuß eines zur conceptio befähigenden Trankes. — v. 7. Die Vorstellung von Agni als Keim, Kind der Pflanzen und Bäume entspricht seinem sonstigen Namen tanūnapāt. — v. 8. Eine wohl in den Mund der Hochzeitsführer zu legenden Aufforderung. — v. 9. Desgleichen. — bārḥatsāme, wörtlich: „du mit dem bṛihatsāman, der erhabnen Melodie, Verherrlichte!“ — adus sie gaben d. i. sie sollen geben. Die Erfüllung des Wunsches ist so sicher, daß sie als bereits eingetreten bezeichnet wird. — v. 10. Wörtlich: einen Mann als Sohn. — gavīnyām, Singular, in der Einschlebung (pariṣiṣṭam) zu Rik 10, 184.

9) Ath. 6, 18. Spruch gegen Eifersucht *).

1. Den ersten Drang der Eifersucht, und den, der

*) Vgl. die Sprüche zur Versöhnung 6, 42. 43. 94, zur Eintracht 3, 30. 6, 64. 74. 7, 52. 94, sowie zum Herzensbann (nicht als Liebeszauber) 6, 103. 104. 19, 52. 62 (oben p. 78 not.).

auf den ersten folgt, | Das Feuer, das im Herzen brennt,
das löschen wir dir hiemit aus! ||

2. Wie die Erd' todten Sinnes ist, noch todt'r an
Sinn als wer verstarb, | So todt, wie 'nes Gestorbnen Sinn
ist der des Eifersüchtigen. ||

3. Was dir ins Herz gefahren ist, was dir den Sinn
entfallen macht, — | Ich lös' dir draus die Eifersucht, wie
aus dem Schlauch den Hauch hinaus! ||

v. 2. Die Erde gilt zwar einerseits als die Spenderinn aller Schätze und Gaben, als die wahrhaftige Wunschkuh, als das Musterbild der Geduld etc. (vgl. ihr ausführliches Lob in Ath. 12, 1), andererseits aber wird sie auch direkt — und zwar vom Volke, wie es ausdrücklich heisst — mit der unbarmherzigen, bösen Unheilsgöttin nirṛiti identificirt: vgl. Vs. 12, 64. Kāth. 16, 12 yām tvā jāno bhūmir iti pramādate nirṛitim [°tir iti Kāth.] tvā 'hām pári veda viçvataḥ [Ts. 4, 2, 5, 3 bhūmir iti tvā, jānā vidūr nirṛitir iti tvā 'hām °], und Ath. 6, 84, 1 bhūmir iti tvā 'bhipramanvate jānā nirṛitir iti tvā 'ham páriveḍa sarvataḥ: wohl weil sie Alles wieder in ihrem Schooße begräbt? omni-parens eadem rerum commune sepulcrum. — v. 3. Das zweite Hemistich fällt aus der Konstruktion: „draus“ geht auf das „Herz“, nicht auf das „was“. — Statt nṛiter conii-cire ich dṛiter, und denke an einen Blasebalg oder an einen durch Gährung aufgeblasenen Schlauch.

10) Ath. 6, 60. Bei der Brautwerbung.

1. Dort kommt der Brautwerber herbei, mit vorn gelöstem Haaresschopf, | Dem Mädchen hier wünschend 'nen Mann, dem Unbeweitben eine Frau! ||

2. Müde ward sie, o Brautwerber!, zu andrer Mäd-

chen Hochzeit geh'nd: | Wohlan! Jetzt soll'n, o Brautwerber! zu ihrer Hochzeit Andre gehn. ||

3. Der Dhâtar hält die Erde fest, hält fest den Himmel und die Sonn', | Dhâtar möge nun dieser Maid geben den wunschentsprech'nden Mann. ||

v. 1. Ich lese vishitastupāḥ; vgl. zu stupa Vs. 2, 2. Çatap. 1, 3, 3, 5 (iyām evā cikhā stupāḥ | Sây. piṇḍibhâvena baddho mânushaḥ stupāḥ keçasamghâtaḥ çirasaḥ pûrva-bhâge hi bhavati). 3, 5, 3, 4 (stupā evā 'sya yûpaḥ | Sây. keçanicayaḥ). Der wollige Haarbusch zwischen den beiden Hörnern des Stieres wird so genannt Pañcav. Br. 13, 4, 4: tasmâchṛiṅge tikshṇîyasî stûpât | Sây. çṛiṅgayor madhyaḥ[!] samḥito deçaḥ. Eine andere Form des Wortes, mit dem Guttural statt des Labialen, ist wohl: stûkā, vergl. Çatap. 3, 5, 2, 18 (Kâty. 5, 4, 17): vṛishneḥ stûkā bhavati, vṛishṇer ha vai vishāṇe ântareṇa... | Sây. stukā roma: und ibid. 3, 2, 1, 13 stukāśargam (mekhalā) sṛiṣṭā bhavati | Sây. stukā keçavenî, sâ yathâ sṛijyate tathâ sṛiṣṭā nirmitā bhavet. Âpastamba in der paddh. zu Kâty. 4, 1 p. 299, 4 vâsaso daçam chittvâ nidadhâty ūrṇâstukām vâ: ebenso Kâth. 25, 6. Ait. Br. 1, 28. Âçv. g. 1, 7, 13. S. noch Ath. 7, 74, 2 und vgl. prithushṭuka oben p. 233. — Nach der Angabe unseres Verses zu schließen, ließen die auf die Freite ziehenden Brautwerber ihren sonst aufgebundenen Haarbusch ungebunden (vishita, /si) vorn über (die Stirn weg) hängen? — asyâ ichan, dreisilbig: mit samḍhi ohne Rücksicht auf ausgefallnen visarga: so oft, z. B. Rîk 5, 52, 14. 7, 86, 4. 8, 1, 26. 2, 39 etc. — agrû möchte ich am liebsten von /aj im Sinne von „hurtig, behende“ herleiten, der sowohl zu der Bedeutung: Mädchen (vgl. lith. merga = mṛiga, Kuhn Zeitschr. 10, 400) als zu der von: Finger trefflich paßt. Als Mascul.

bedeutet das Wort den hurtigen Jüngling, freilich aber mit der speciellen Nebenbedeutung, daß derselbe noch nicht vermählt ist: vgl. Ath. 14, 2, 72 (R. 7, 96, 4). Sonst ließe sich etwa auch an die *√gar, jar*, wovon *jāra* (Buhle), denken, *agru* im Sinne von: noch nicht geschwächt, in fleischlicher Beziehung. — v. 2. *samanam* „Vereinigung“, hier praegnant wohl die mit dem Gatten: allgemeiner im Sinne von „Zusammenkunft“ oben p. 220 (Ath. 2, 36, 1) — Ich lese *âyanti*, oder *âyantu*. —

11) Ath. 6, 78. Hochzeitssegen.

1. Durch diese kräft'ge Darbringung möge er wieder frisch gedeihn! | Welch's Weib man dem hier hergefah'r'n, das mög' umwachsen er mit Saft. ||

2. Mit Milch möge umwachsen er, mit Herrschaft er umwachsen euch! | Mit tausendkräftigem Reichthum sie beide unverstieglich sei'n! ||

3. *Tvashtar* zeugte dir diese Frau, *Tvashtar* zeugte ihr dich zum Mann. | *Tvashtar* euch beiden mög' gewähr'n lang's Leben, tausend Alter lang. ||

v. 1. *bhûtena* im praegnanten Sinne: „kräftig?“ — Der *ayam* im ersten Hemistich kann nicht der im zweiten mit *asmai* gemeinte Bräutigam sein: ich vermuthe, es ist darunter etwa *agni*, der Gott des Hausfeuers, dem ein kräftiges *havis* gespendet worden ist, zu verstehen, und derselbe zugleich auch Subject zu den drei Imperativen *vardhatâm*, deren erster wegen des Objekts *tâm* entschieden transitiv zu fassen ist: also wohl auch die beiden andern. — v. 2. er, also *agni*? — „sie beide“, das neue Ehepaar.

12) Ath. 6, 81. Anlegung eines Armbandes (durch die Braut?).

1. Du bist bändigend, denn beide Händ' bändigst du, treibst die Rakshas fort! | Kinder und Reichthum an sich nehm'nd ist geworden dies Armband hier. ||

2. Armband! mache du aushalten zum Empfange des Keims den Schoofs! | Umgränzung! leg den Sohn hinein! führ' du ihn her, Herführende! ||

3. Welches Armband getragen hat Aditi, als 'nen Sohn sie wünscht', | Das band Tvashtar Dieser hier um, damit sie einen Sohn erzeug'. ||

v. 1. paribasta „um die beiden Hände seiend“, wohl eben Name eines Armbandes oder eines sonstigen derartigen Amuletts, welches nach v. 2 den Mutterschoofs zur Empfängniß befähigen soll.

13) Ath. 6, 82. Erwartung des ankommenden Hochzeitszuges.

1. Des Ankomm'nden, Gekommenen Namen nenn' ich, des Kommenden: | Des Indra, vritrahan ich denk', des Vāsava, Çatakratu. ||

2. Auf welchem Pfad das Açvin-Paar holte die Stryâ Sâvitri, | Auf dem, sagte Bhaga zu mir, holet die Frau (für den) herbei. ||

3. Was Indra! dein Schatzspendender, erhabner, goldner Stachel ist, | damit schaff mir, dem Weiblustgen, die Frau, du Herr der Çacî! her. ||

v. 1. Der Bräutigam ist es offenbar, dem diese Verse in den Mund zu legen sind: er ist also nicht mit auf die Brautfahrt gezogen, sondern läßt sich die Braut bringen durch seine Werber, wie die beiden Açvin (nach v. 2 dem Soma) die Stryâ holten. — Die drei Participia des ersten Hemistichs beziehen sich wohl auf die ankommenden Gäste, deren Namen der Bräutigam etwa einzeln aufruft? oder gehö-

ren sie zu *indrasya* im zweiten Hemistich? Diese Anrufung des Indra als des Weibspendenden (s. v. 3) ist auch aus *Rik* 4, 17, 16 (*janiyānto janidām*) bekannt. — *vanve* fasse ich = *manve*, vergl. *Ath.* 4, 23, 1—29, 1. Zum Wechsel von *m* und *v* im Anlaut vgl. *mañku* neben *vañku* *Väj. S.* spec. 2, 19, *vedhām* neben *medhām* (*Benfey Sāmagl.* p. 150), *parameçma* = *paraveçma* *Taitt. Âr.* 10, 12, 23 (in diesen *Stud.* 2, 91. 1, 41). — *vāsava* als Beiname des Indra ist den *Brāhmaṇa* noch unbekannt. Unter den sieben *vāsavās*, welche *Taitt. S.* 1, 6, 12, 2 ā *yāsmint saptā vāsavās tīshṭhanti svārūho* (*sva-rūhaḥ*, *Pada*) *yāthā | řīshir ha dīrghaçruttama indrasya gharmó átithiḥ* || [ebenso *Kāth.* 8, 16 und *Âçval. çr.* 4, 7, aber mit der Variante *vāsavā rohanti pūrvyā rohaḥ* *Kāth.*, *rohantu pūrvyā ruhaḥ Âçv.*] erscheinen, sind nach *Sāyaṇa* zu *Ts.* (p. 944 ed. *Calc.*) die sieben Sonnenrosse*), welche die Sonne auf dem Wagen wohnen lassen (!*vāsayanti rathasyopary ādityam*) zu verstehen! — Aber auch die *vasu* selbst, von deren Verbindung mit Indra offenbar dessen Name *vāsava* entlehnt ist (s. oben 2, 410. *Nir.* 12, 41) erscheinen in den *Brāhmaṇa* vielmehr in specieller Verbindung mit *agni*: so *vasūn devān devajātam* (*devavargam* *Schol.*) *agnim adhipatim Çāṅkhāy. Br.* 22, 1 (während in 21, 2 *indra* und die *marut* zusammengestellt werden): — *agniḥ prathamō va subhir no avyāt Çāṅkh. çr.* 3, 6, 2. 3: — *vasavas tvā 'gnirājāno bhakshayantu* *ib.* 4, 21, 8: — *agnim eva sriṣṭam vasavo 'nvasriṣyanta* *Çatap.* 6, 1, 2, 10. 3, 4, 2, 1. *Vs.* 15, 10. *Ath.* 19, 17, 1. 18, 1 (*agnim vasuvantam*): — *agnaye vasumate indrāya marutvate* *Kāth.* 33, 7. *Ts.* 7, 5, 7, 2., daher *vāsava* von *Yāska* (12, 41) zugleich (neben in-

*) Vgl. *Yāska's* Erklärung der *vasavas* als Sonnenstrahlen *ādityaraçmayah*: und *Rik* 2, 5, 2 ā *yāsmint sapta raçmayah*.

dra) auch direkt als Name des agni aufgeführt wird. Auch mit rudra Vs. 4, 21 und mit indraghosha ib. 5, 11 erscheinen sie verbunden, hie und da allerdings auch mit indra z. B. Vs. 20, 39, und zwar heißt er ib. 6, 32. 38, 8 vasumant. vsava als Name indra's finde ich, außer Yska, zuerst im Jyotisham v. 29: vgl. Schol. zum Dhammapada p. 185. — Was unter den vasu eigentlich zu verstehen ist, liegt nicht klar vor. Ursprünglich (im Rik) ein Appellativum, ist das Wort erst sekundär n. pr. geworden. Neben der später solennen Achtzahl, atap. 4, 5, 7, 2. 6, 1, 2, 6. 11, 6, 3, 5. 6 [= 14, 6, 9, 3. 4 nämlich „Feuer und Erde, Wind und Luft, Sonne und Himmel, Mond und Sterne“!], findet sich auch die Zehnzahl für sie angegeben, so Kth. 28, 3 (zehn vasu, zehn rudra, zehn ditya, je als elfter indra, dies giebt die 33 Götter!). Sie stehen fast durchweg an der Spitze*), wenn eine Aufzählung der einzelnen Gtterabtheilungen stattfindet: zunächst folgen in der Regel die rudra, dann die ditya: so Vs. 2, 5. 16. 5, 11. 9, 34. 11, 58. 60. 65. 14, 7. 20. 30. 15, 6. 10. 22, 28. 23, 8. 24, 6. 27. 28, 4. atap. 1, 5, 1, 17. 3, 4, 2, 1. 12, 3, 4, 1. 14, 4, 2, 24 etc.: hienach gehören sie offenbar auch in diesen Stellen noch der irdischen Sphäre an, resp. der des agni, nicht der des indra. — v. 2. vahatt fasse ich als 2. pers. plur. und ergänze asmai: es kann freilich auch direkt als vahatu gefaßt werden, doch paßt dies nicht recht zu der Situation. — v. 3. Mit dem akua, Haken, Stachel, wird das Zugvieh getrieben, hier wohl die Ochsen, welche den Brautwagen ziehen. — In acpate ist ac wohl in der That als n. pr. zu fassen, vgl. Omina und Port. p. 319.

*) Wo dies nicht geschieht, wie z. B. Vs. 2, 22. 20, 39, wo die ditys voran stehen, und ib. 12, 44. 29, 8, wo dity rudr vasava, sind die betreffenden Stellen darum wohl als älter anzusehen? Vgl. BR. unter ditya.

1. Hier dieses Haupt einer preñi (?) ist vom Soma gegebne Kraft. | Mit dem daraus Erzeugten hier wir machen brennen jetzt dein Herz. ||

2. Wir machen brennen jetzt dein Herz, wir machen brennen deinen Sinn! | Wie der Rauch*) zieht dem Winde nach, so mir nur folge nun dein Sinn. ||

3. Mir dich Mitra und Varuṇa, und die Göttinn Sarasvatî, | Mir dich die Mitte der Erde, ihr' beiden Enden geben soll'n. ||

v. 1. preṇyáḥ kann eben wohl nur Gen. von preñi sein, doch sollte man den svarita erwarten, vgl. tanvāḥ. Was das Wort bedeutet, ist unklar. Das Mascul. preñi findet sich Rik 1, 112, 10, wo es Rosen nach Sāyaṇa (der eine √ preṇ annimmt!) durch laudator übersetzt. Beide Wörter könnten etwa auf √ prî „erfreuen, gern haben, lieben“ zurückgehen**), gebildet mit guṇa, wie kreṇi, vepi, çreṇi, kshoṇi, droṇi, yoni, çroṇi. An unserer Stelle hier muß nun indess etwas ganz Concretes damit gemeint sein, etwa ein Lieblingsgegenstand (?), der geopfert und dessen Kopf dann zu dem Zauber verwendet ward? Und zwar scheint derselbe nach v. 1 und 2 angezündet worden zu sein, wozu sich unsre germanischen Sudzauber***) vortrefflich vergleichen lassen würden, die sich ja auch sonst di-

*) dhûma iva, dreisilbig, s. p. 218 n.

**) Vgl. auch: preṇā für preṇā Ts. 5, 5, 2, 1.

***) Schönwerth l. c. I, 131 „es wird dazu unter gewissen Sprüchen ein Stück gebrauchter Kleider oder Haar in einem neuen Geschirre gesotten, so kommt über die spröde Person plötzlich die Liebe mit solcher Gewalt, daß sie dahin laufen muß, wo die Liebe gesotten wird, und zwar um so schneller, je stärker das Wasser im Topfe wallt: und kann sie es nicht erlaufen, muß sie sich zu Tode rennen; kein Hinderniß auf dem Wege ist so stark, das nicht überwunden werden wollte“.

rekt wiederfinden, s. p. 244 — 246. — *vṛishṇyam* „Kraft“ ist praegnant die *mascula virtus*: der Zauber scheint somit nicht an ein Mädchen, sondern gegen einen Mann gerichtet, um zugleich als aphrodisiacum zu dienen. — Zu v. 2 vgl. Weinhold die deutschen Frauen p. 148 „eine Menge bei Namen genannter magischer Wesen werden bei Gott, Marie, allen Erzengeln . . . beschworen „ut feriat et incendiatis cor et mentem N. in amorem meum“.

15) Ath. 6, 102. Desgl.

1. Wie dieser Zug, o Aṣvin-Paar! zusammen kommt, zusamm' sich fügt, | Also möge zu mir dein Sinn zusammen komm'n und fügen sich! ||

2. An mich reifse ich deinen Sinn, wie die Zuglein' (?) ein Königsrofs. | Wie aus dem Band (?) gerifsne Lock' (?), so schlinge sich um mich dein Sinn. ||

3. Mit Händen voll von āñjana, madugha, kushṭha, nalada, | Mit den Händen des Bhaga schnell führ' ich hier die Anlockung aus! ||

v. 1. „Dieser Zug“ *vāhaḥ*; unklar was damit gemeint ist. — Im zweiten Hemistich wird das Mädchen angere-det. — v. 2. *prishtyā* entweder von *prishti* Rippe, im Sinne von „daran gelegt“, Gurt; oder es ist *prisṭhyā* zu lesen = die längs des Rückgrates hin gehende Leine: vgl. *Kāty.* 8, 3, 12. 21. 4, 24. 6, 9. 9, 7, 7. 16, 8, 7. 18, 3, 19, wo eine mit-ten durch die *vedi* gezogene Linie so genannt wird. — In *reshmachinna* suche ich ein Wort *reshmān* = *çreshman* Band (*ṽṛish*, *çlish*) mit Abfall des Anlautes (vgl. das spä-tere *resha* = *hresha*). Mit *trīṇman* scheint irgend etwas bezeichnet zu sein, was sich aufrollt, wenn das Band, wel-ches es bis dahin hielt, zerschnitten wird: *ṽtard* heisst

„spalten“, *triṇman* kann somit etwas: Hohles, Durchbohrtes, bedeuten: die Verwandlung des Auslautes in den Nasal vor dem Nasal des Affixes ist irregulär: das Wort fehlt bei Böhlingk-Roth. — v. 3. *hastābhyām* ist offenbar aus dem zweiten in das erste Hemistich heraufzuholen. Augensalbe (*āñjana*), *madugha* irgend eine honigreiche Pflanze *), *kushṭha* *Costus speciosus*, und *nalada*, Narde, sind Gegenstände, die offenbar darauf berechnet sind, die Neigung des Mädchens zu erwecken: es ist wohl anzunehmen, daß der Liebhaber dieselben wirklich in die Hand nimmt, wenn er diesen Vers spricht. — Statt der „Hände des Bhaga“ erscheinen im *çrauta*-Ritual die des *Pūshan*, vgl. den bekannten Spruch *devasya savituḥ prasave 'çvinor bâhubhyâm pūshṇo hastābhyām* (oben 2, 307). *Bhaga* ist speciell der Gott des Eheglücks, daher hier für *Pūshan* eintretend.

16—17) Ath. 6, 130—132. Liebeszauber eines Weibes.

1. Der Liebeszauber hier entstammt im-Wag'nkampf-sieg'nden Apsaras. | Götter! sendet den Zauber aus. Mög' Jener brennen ganz nach mir! ||

2. Möge Jener gedenken mein! der Liebste mög' gedenken mein! | Götter! sendet ° ||

3. Damit er meiner stets gedenk', und nie ich seiner, irgendje! | Götter! sendet ° ||

4. Macht ihn wahnwitzig, Winde ihr! wahnwitzig mach' ihn du, o Luft! | O Agni, mach' ihn wahnwitzig! Mög' jener brennen ganz nach mir! ||

5 (131, 1). Nieder auf dich von Haupt zu Fuß zieh' ich die Sehnsuchtsqualen her | Götter! sendet ° ||

*) Oben 4, 429 ist *madugha* Ath. 1, 34, 4 irrig durch „Biene“ übersetzt: vgl. unten das zu Kauç. 76, 2 (*madughamāṇi*) Bemerkte.

6 (2). Anumati! erlaube dies, Âkûti! beuge dies zusammen. | Götter! sendet ° ||

7 (3). Und läufst du auch drei yojana, fünf yojana, 'nen Rossestag, | Von dort kehrst wieder du zurück, mußt unsrer Söhne Vater sein. ||

8 (132, 1). Welchen Zauber die Götter in das Wasser haben eingesenkt, der da mit Sehnsuchtsqualen brennt, | Nach Varuṇa's Satzung ich den dir siede hier. ||

9 (2). Welchen Zauber die Allgötter ins Wasser ° ||

10 (3). Welchen Zauber die Indrâṇi in das Wasser hat ° ||

11 (4). Welchen Zauber Indra, Agni ins Wasser haben ° ||

12 (5). Und welchen Mitra, Varuṇa ins Wasser haben ° ||

v. 1. smara „der Gedenker“, die Minne, später direkt Name des Liebesgottes, hier aber offenbar nur Name eines Zaubers, der zur Minne, zum steten Gedenken zwingen soll. Seine Macht schreibt sich davon her, daß er von Apsaras stammt, welche als selbst „auf Streitwagen siegend“ *) und „Töchter solcher, die auf Str. siegen“ **) bezeichnet werden, deren siegreiche Kraft ***) somit ganz unwiderstehlich ist, wie ja denn die Liebesverführungskunst der Apsaras aus dem Epos zur Genüge bekannt ist. — v. 5. âdhyas für âdhîs. — v. 6. âkûti, Absicht, Antrieb, hier direkt als Göttinn personifiziert: vgl. Ath. 19, 4, 2 ff. —

*) rathajitâm, dreisilbig. — **) râthajiteyinâm, fünfsilbig.

***) Wenn die Apsaras selbst sonst auch nicht gerade als kriegerisch erscheinen, so stehen sie doch in nächster Beziehung zu den Gandharvas, die Buhlen (und wohl auch als Töchter?) derselben. Diese aber führen mehrfach kriegerische vom Streitwagen etc. entlehnte Namen, so Vs. 15, 15 — 19. (Ts. 4, 4, 3, 1. 2. Kâth. 17, 9) Rathagritsâ, Râthaujas, Rathasvanâ, Râthecita, Râthaprota, A'samaratha, Arishṭanemi, Senajît, Sushêga: Çatap. 14, 6, 3, 1 Sudhanvân. Und von entsprechenden Namen oder Beiwörtern der Apsaras sind auch Ugrajit, Ugrampaçyâ, Râshṭrabhṛit Ath. 16, 118, 1. 2, sowie samjayantî Ath. 4, 38, 1 hergehörig.

v. 7. Ein yojanam hat vier kroça, Rufweiten, resp. zwei gavyûti, Pañcav. Br. 16, 13, 12 *). Kâty. 22, 3, 32. 33. 38. Ein âçvinam ist der Weg, den ein Ross in einem Tage zurücklegt. — no asaḥ; man erwartet me, oder nau. Nach v. 3 wollte sie seiner nie mehr gedenken: hier aber bricht wieder ihr Verlangen durch. — v. 8—12 gehören offenbar zu einem „Sudzauber“ (s. oben p. 242): tapâmi, ich siede.

19) Ath. 6, 138. Fluch einer Frau zur Entmannung eines Ungetreuen.

1. Du bist von den Gewächsen als trefflichstes hochberühmt, o Kraut! | So mache mir zum Hämmling jetzt, zum Lockentrag'nden, diesen Mann! ||

2. Mach' ihn zum lockigen Hämmling, leg' ihm weibische Haarflecht' an! | Und Indra ihm mit beiden Stein'n zermalmen mög' sein Hodenpaar. ||

3. Hämmling! zum Hämmling macht' ich dich! Bötel, zum Bötel macht' ich dich! Schwächling! zum Schwächling macht' ich dich! | Die Weiberflecht' ihm auf das Haupt und das Haarnetz wir legen auf. ||

4. Die beiden gottgemachten Röhr'n, in denen ruht die Manneskraft, | Zerspalt' ich dir mit der Holzkeul' in den Hoden, um Jener will'n. ||

5. Gleichwie Frau'n mit 'nem Steinmesser zum Polster schneiden ab das Rohr, | Also spalte ich dir das Glied sammt den Hoden, um Jener will'n. ||

v. 2. „mit beiden Steinen“; die Zerdrückung der Hoden zwischen zwei Steinen scheint hienach die gewöhnliche Procedur bei der Castration gewesen zu sein? — v. 3. Vgl. die im Schol. zu Kâty. 7, 4, 7 aus Âpastamba citirte Stelle: patnî çirasi kumbakurîram adhyûhati, jîvoraṇâm

*) Drei kroça heißen ein traipadam, Pañcav.

iti Vâjasaneyakam, jâlam kumbakurîram ity âcakshata iti | und tiriṭa Ath. 6, 8, 7. Langes Haar gilt in den Brâhmaṇa durchweg als Zeichen des Eunuchen, daher keçava, langhaarig, geradezu für klîba, Eunuch, gebraucht wird, vergl. Çatap. 5, 1, 2, 14. 4, 1, 1. Kâty. 14, 1, 14. 15, 5, 22. — v. 4. Die çamyâ ist ein keulenförmiges Stück Holz, welches als Stütze und zum Festhalten verwendet wird (vgl. Sâyaṇa zu Taitt. S. 1, 1, 6. Roer p. 122): etymologisch bedeutet es „beruhigend“ d. i. Ruhe, Festigkeit schaffend. Unser Kumm scheint damit identisch, da sich die çamyâ auch als der Theil des Joches, der den Ochsen auf den Hals gelegt wird, erklärt findet (s. Müller in Zeitschr. d. D. morgenl. Ges. 9, p. xxxvii). — amushyâ adhi „von Jener her“, kann wohl eben nur heißen: „um Jener, meiner Nebenbuhlerin, willen“? — v. 5. So leicht und so sicher, wie die Frauen das Schilf abschneiden. — Ein analoges Stück scheint mir 7, 95.

20) Ath. 6, 139. Liebeszauber gegen die erzürnte Geliebte.

1. Nieder dich senkend wuchsest du, die du mir Glück jetzt spenden sollst. | Aufwärts gehn hundert deiner Spross'n, doch dreiunddreißig niederwärts. | Mit diesem tausendblattgen Kraut dörre ich dir das Herze aus! ||

2. Nach mir verzehre sich dein Herz, nach mir lechze dein dörr'nder Mund! | Lechz' du nach mir mit Liebesbrunst! mit lechz'ndem Munde wandl' einher. ||

3. Zusamm'n uns führ'nd, zusamm'n uns brenn'nd du Braune, Liebe, treib' zusamm'n! | Treibe Jene und mich zusamm'n! Mach unser Herze eines Sinns! ||

4. Wie dem, der lang kein Wasser trank, der Mund verdorrend trocknet aus, | So lechz' nach mir mit Liebesbrunst. Mit dörr'ndem Munde wandl' einher. ||

5. Wie's Ichneumon die Schlang', die 's erst zerstückt,
wieder zusammenlegt, | So du, o Kraftreiche, zusamm'n,
was Liebe trennte, wieder füg! ||

v. 1. In den beiden ersten Zeilen ist das Kraut, welches nach v. 3 braun von Farbe ist, angeredet. Ueber die Procedur, welche damit vorgenommen wird, liegt keine Andeutung vor. — v. 2. Die Verwendung der Vçush giebt für Bhartrih. 2, 2 (Bohlen) die Verwandlung von °tushyati in °çushyati an die Hand. — v. 5. Der Vergleich hinkt, würde nur dann annähernd passen, wenn zwischen Ichneumon und Schlange ebenfalls ein Liebesverhältnis bestände, welches nur durch zeitweisen Zwist unterbrochen wäre: statt dessen besteht zwischen Beiden eine natürliche Feindschaft. Ist übrigens das hier von Ichneumon Berichtete ein wirkliches Factum?

21) Ath. 7, 36. Brautspruch.

1. Süßblickend unser Augenpaar, salbenglatt unser
Antlitz sei! | Schließ du mich in dein Herze ein! Einig
sei unser Beider Sinn! ||

Offenbar, wie dies der dreimalige Dual nau beweist, in den Mund des Brautpaares zu legen (nach Kauç. 79, 1, wenn sie sich gegenseitig die Augen salben): — „süßblickend“, eig. „den Anschein von Honig habend.“ — „salbenglatt“ eig. nur „Salbe“: so glatt wie diese, d. i. ohne Runzeln des Zornes, ohne Verzerrung durch Aerger.

22) Ath. 7, 37. Spruch der Braut, wenn sie dem Bräutigam mit ihrem Gewande umhüllt.

1. Ich umhülle dich mit meinem von Manu her entstammten Kleid, | Damit du mir nur eigen seist, keines anderen Weib's gedenkst. ||

Nach Kauç. 79, 1 zu verwenden, wenn Beide auf ei-

nem Lager ruhen. — Auch Ath. 14, 2, 41 wird das Brautkleid „von Manu gegeben“ genannt: offenbar ist derselbe als Stammvater der Menschen (vgl. den deutschen Mannus) an deren Fortpflanzung, und somit an jeder einzelnen Hochzeit speciell theilhaftig zu denken.

23) Ath. 7, 88, 4. Liebeszauber eines Mädchens.

1. Ich grabe dieses Kraut aus, das Thränen erregt, zum Anblick reizt: | Rückführt's den abseits Gehenden, jauchzt entgegen dem Kommenden. ||

2. Durch welches das Asuraweib holt' Indra von den Göttern her, | Damit zwingen ich nieder dich, auf daß ich dir die Liebste sei. ||

3. Du wendest dich zu Soma *) hin, der Sonne wendest du dich zu, | Zu allen Göttern kehrst du ein. Dieses dich rufen wir herbei. ||

4. Hier spreche ich, und du sprichst nicht. In der Versammlung aber sprich! | Mögest du mir nur eigen sein, gedenken keines andern Weibs! ||

5. Bist du auch fern von unserm Stamm, bist du auch Ströme weit entfernt, | Dies Kraut hier **) soll dich sicherlich gebunden schleppen vor mich hin. ||

v. 1. sâmpaçyam (mâmp. ist Druckfehler), bewirkend, daß man sich gegenseitig anzublicken sucht. — „Thränen“ der Sehnsucht. — v. 2. Von Liebschaften des Indra mit schönen Asurafrauen, die ihn sich zu eigen machten, mag in den Brâhmaṇa mehrfach die Rede gewesen sein. Das

*) somam, dreisilbig: saômam; so oft im Rik, ebenso wie daéva und dgl. Vgl. mrigas dreisilbig R. 7, 87, 6.

**) ha zu tilgen, metri caussa, oder tvaushadhir zu lesen.

Kâṭhaka 13, 5 (oben 3, 479) berichtet dgl.^o z. B. von einer „Vilistengâ Dânavî“, der zu Liebe Indra geradezu unter die Asura ging, als Frau erscheinend unter den Frauen, als Mann unter den Männern derselben. — v. 3. An das Kraut gerichtet. — Ist unter Soma der Mond zu verstehen? oder der personificirte Somasaft, welcher als König sämtlicher Kräuter gilt? — v. 4. „Meine Bindung deiner Zunge erstreckt sich nur auf uns Beide: wenn du in der sabhâ, Versammlung, bist, mögest du beredt sein“: oder beziehen sich die letzten Worte etwa nur darauf, daß er in der Versammlung erklären soll, er wolle sie zum Weibe?

24) Ath. 7, 45. Besprechung der Eifersucht eines Mannes.

1. Von Leuten, allerlei Leuten, vom Strome her herbeigebracht, | Von fern her, mein' ich, bist gebracht, du Heilmittel der Eifersucht. ||

2. Wie des brennenden Feuers dort, wie des Waldbrands, der alles sengt, | So dieses Mannes Eifersucht, wie Feu'r mit Wasser, sänftige! ||

v. 1. „Vom Strom“, oder ist sindhu hier nomen prop. = Indus? Derselbe müßte dem Abfassungsort des Liedes zwar fern gedacht werden (nach pâda c.) — je ferner, je wirksamer wohl? —, immerhin aber doch nicht so fern, daß er nicht eben doch als Erzeugungsort des Zaubermittels bekannt geblieben wäre. saindhavam ist Name eines (Laxir-?) Salzes: sollte hierbei etwa daran zu denken sein? — v. 2. Der Eifersüchtige wird mit dem im Hause lohenden Feuer, und mit dem Feuer des Waldbrandes verglichen.

26) Ath. 7, 113. Gegen eine Nebenbuhlerin.

1. Ausgedörrte du! dürr an Lust! Schneid' Jene ab,

Verdorrt du! | Damit du seist verhaßten Thuns dem dort,
der reich an Manneskraft. ||

2. Du bist verdorrt, rein ausgedörst, bist Gift, bist
eine Giftranke! | Damit du seist verlass'n von ihm, wie eine
alte Kuh vom Stier. ||

v. 1. Der zweite pâda muß unbedingt an irgend ein
Zaubermittel gerichtet sein, eine Pflanze etwa, von der die
eifersüchtige Frau eine verdorrte Ranke abschnitt? als ein
symbolisches Zeichen für das, was durch dieselbe ihrer
Nebenbuhlerin widerfahren soll. Auch der erste pâda
kann gleichzeitig an Beide, die Ranke wie die Frau, ge-
richtet sein: das zweite Hemistich (cd.) aber ist natürlich nur
an die letztere adressiert. — v. 2. Das erste Hemistich
scheint mir wieder an Beide gerichtet. *vishâ* ist nach Wil-
son „a tree the bark of which is used in dyeing of a red
colour“; möglich daß auch darauf direkt zu reflektieren
ist: die appellative Bedeutung wiegt aber natürlich vor. —
parivṛiktâ ist term. techn. für eine von ihrem Gatten ver-
lassene Frau: Çat. 13, 2, 6, 6. 4, 1, 8. 5, 2, 7. Kâty. 20, 1, 12.
5, 15: so im *açvamedha*-Abschnitt (auch Çânkhây. çr. 16,
4, 3. s. auch 12, 21, 5), während der *râjasûya*-Abschnitt
Çatap. 5, 3, 1, 13. Kâty. 15, 3, 14. 35 dafür *parivṛittî*, resp.
in Ts. 1, 8, 9, 1. T. Br. 1, 7, 3, 4. Kâth. 10, 10. 15, 4 *pari-
vṛiktî* (ebenso Lâty. 9, 10, 2. 5 beim *açv.*) hat! — „eine alte
Kuh“ eig. eine nicht mehr kalbende Kuh.

26) Ath. 8, 6. Ein Exorcismus aller bösen Plagegeister, die das Weib
heimsuchen.

Diese stattliche Gruppe von Zauber- und Bannsprüchen ließe sich treff-
lich als zur Hochzeit gehörig denken, sei es als ihr vorausgehend, etwa mit
dem Brautbade verbunden, oder als ihr folgend, nach Art der bei der do-
mum deductio gesungenen Fescenninen etwa. In der That findet sich ein
entsprechender Exorcismus bei Açval. 1, 7, 11 direkt bei der Vermählungs-

feier, in den andern gribyasûtra theils am vierten Tage der Hochzeit Çāñkh. 1, 18. Pār. 1, 11. Gobh. 2, 5 theils bei der Ankunft in der neuen Heimath s. Çāñkh. g. 1, 16 (vgl. Pār. 1, 6). Gobh. 2, 3, 5. Direkt zu vgl. ist jedenfalls auch die Vertreibung der bösen Geister (bālagraha, Kinderkrankheiten) von dem neugeborenen Kinde bei Pār. 1, 16. Die höchst eigenthümlichen Namen dieser Kobolde, die nur an letzterer Stelle, oder hier, vorkommen, sind im Einzelnen sehr dunkel und räthselhaft.

1. Welch Werberpaar die Mutter dir auswischt', gleich als gebor'n du warst, | Danach gelüst' Durnâman nicht, Alinça oder Vatsapa. ||

pativešana, Werber, bezeichnet eigentlich den, der für ein Mädchen einen Gatten findet. Sollte hier mit diesen beiden „Werbern“, von denen nicht entfernt ersichtlich ist, wie die Mutter des Mädchens nach dessen Geburt sie auswaschen kann *), etwa bildlich geradezu der Busen (stanau) des Mädchens gemeint sein, dessen Reize für dasselbe werben? Was mich auf diese Vermuthung bringt, ist der Umstand, daß auch jetzt noch bei uns im Volke der Brauch herrscht, die Milch, welche sich in den Brustwarzen neugeborner Kinder findet, auszudrücken! Es stimmt zu dieser Vermuthung ferner nicht nur das, was das zweite Hemistich aussagt, nach diesem „Werberpaar“ sollen sich nämlich die drei darin genannten Kobolde nicht gelüsten lassen, sondern auch der Name des einen unter ihnen. Durnâman zwar bedeutet nur „einen bösen Namen habend“, Alinça ist unsicher, Vatsapa aber bedeutet „wie ein Kalb trinkend“, ein Name, der augenscheinlich zu der vorgeschlagenen Erklärung trefflich paßt, und wohl einen Kobold bezeichnet, der die Milch der ihr Kind stillenden Mutter versiegen macht, weil er selbst alles wegtrinkt.

*) Vgl. Pāñcav. 14, 7, 2 zu Sv. 2, 525 (Rik 9, 96, 17) über Abwaschung, resp. Abwaschung des Neugeborenen am achten Tage nach der Geburt.

2. Den Palâla, Anupalâla, Çarku, Koka, Malimluca, Palijaka, | Âçresha, Vavrivâsas, Rikshagrîva, Pramîlin. ||

Zu diesen sämtlich im Accusativ stehenden Namen gespenstischer Kobolde ist wohl etwa zu ergänzen „warne ich“, und nun der Anfang von v. 3 unmittelbar anzuschließen. — Die Namen selbst sind entweder unklar, oder geben, auch wenn etymologisch durchsichtig, keinen rechten Aufschluß über das Wesen der damit bezeichneten Kobolde: Palâla Stroh, Anupalâla (?), Çarku Scherbe (?), Koka Wolf (Ath. 5, 23, 4 Name eines Wurmes), Malimluca Räuber (auch unter den bâlagraha bei Pâr.), Palijaka Umwinder (√aj²), Âçresha Umschlinger, Vavrivâsas Vermummer, Rikshagrîva Bärnackiger, Pramîlin Entkräfter (vergl. pramîlâ lassitude, enervation, exhaustion, eig. wohl: das langsame, träge Aufschlagen müder Augen). Die spätere indische Vorstellung faßt alle dgl. Wesen unter dem gemeinsamen Namen der Yaksha zusammen. — Zu vgl. sind jedenfalls die Incubones der Römer (Preller, röm. Myth. p. 337), unser Alpdrücken und Teufelsbuhlschaft.

3. Nahe dich nicht! komm' nicht herbei! schleich nicht zwischen ihr Hüftenpaar! | Den Baja mach' ich dieser hier zum Schutz, der den Durnâman scheucht. ||

saṃvṛitaḥ, in praegnantem Sinne, vgl. v. 14. 16. Çâṅkh. g. 1, 17, 9. Pâr. 1, 9, 11. Çatap. 13, 4, 1, 9 (Çâṅkh. çr. 16, 1, 12) so 'ntarorî asaṃvartamânaḥ (maithunam anupagachan Harisv.) çete. — Was mit baja (s. v. 6. 7) gemeint ist, liegt nicht vor: ob etwa eine Wurzel? offenbar ist es ein Amulett, welches gegen den Incubus schützen soll: nach v. 6 ist der baja gelb, und nach v. 10 ist es sein Geruch, welcher die Kobolde vertreibt. Ob an √vaj zu denken?

4. Durnâman und Sunâman, Beid' wünschen Zusam-

mensein mit ihr. | Die Unholde treiben wir fort. Sunâman such' das Weibliche. ||

Sunâman scheint dem Durnâman gegenüber ein guter Genius zu sein, dem die Obhut des weiblichen Wesens (strainam) empfohlen wird: ob etwa Viçvâvasu damit gemeint ist?

5. Den schwarzen haargen Asura, den Stambaja, den Tuṇḍika, | Die Unholde treiben wir ihr von ihrem Unterleibe weg. ||

stambaja im Pfoften, oder im Bündel, gewachsen: tuṇḍika mit einer Schnauze, einem Rüssel versehen. — Wörtlich: a huius (puellae) ambobus testiculis (sic! vergl. umgekehrt das Euter des Ochsen Ath. 4, 11, 4) atque a cunno (zu bhaṅsas vgl. bhasad).

6. Den Beriecher, den Betaster, den Fleischfresser, den Schleckenden, | Die hundeschwänzgen Unholde der gelbe Baja hier vertrieb. ||

rerihā leckend, vgl. vilīḍhī 1, 18, 4 (oben 4, 412) als Name einer Hexe. — Zu çvakishkīṇaḥ vgl. kishku Vorderarm, dann Name eines Längenmaßes (nach Pân. 6, 1, 157 gaṇa wäre das s sekundär), doch muß das Wort ursprünglich wohl eine allgemeinere Bedeutung haben, vgl. Pāñcav. 6, 5, 12 „tān aṇapant svena vaḥ kishkunā (kiḥkunā var. l.) vajreṇa vṛiccān iti, tasmād vanaspatint svena kishkunā (kiḥkunā var. l.) vajreṇa vṛiccanti, devaṇaptā hi“. Sāyana (ki. daṇḍena yuktena vajreṇa paraçvādinā) erklärt das Wort durch daṇḍa Stock, Stab, Stiel: an unserer Stelle möchte ich es durch Ruthe, Schweif übersetzen. — piṅga, gelb, braun (s. 18. 19. 21. 24) vergl. piṅgala: das fem. piṅgā bedeutet Asa foetida, wozu v. 8 passen würde.

7. Der dich im Schlaf heimsucht, ähnlich 'nem Bruder oder Vater seh'nd, | Baja treibe die von hier weg als Hämmlinge im Weiberschmuck. ||

Der Incubus nimmt zunächst die Gestalt eines befreundeten Mannes an, um das Mädchen dadurch zutraulich zu machen. Wenn er aber dann seine wahre Absicht zeigt, soll das Amulett ihn seiner virilis potestas berauben und als Zeichen dessen mit dem tirīṭa, einem weibischen Kopfputz (vgl. kumba, kurīra oben p. 246), versehen heimsenden.

8. Der dich beschleicht, wenn du schläfst, zu trüg'n dich suchet, wenn du wachst, | Die hat wie den Schatten die Sonn' im Herumgehn vertrieben er (der Baja nämlich). ||

9. Der dem Weibe hier Kindertod und Fehlgeburt zu Wege bringt, | Den vernichte du ihr, o Kraut, den priapischen Buhlkobold. ||

añjivam bedeutet wohl direkt: magno priapo praeditum?

10. Die da umtanzen die Häuser des Abends, laut wie Esel schrei'nd, | Die Kusûla, die Kukshila, Kakubha, Karuma, Srima, | Durch deinen Duft, o Kraut, alle abwärts gewendet jage die! ||

kusûla „welch einen sûla = çûla? Spieß habend“. — kukshila, bauchig, Hängebauch. — kakubha, hoch (bucklig?). — karuma „wie schreiend“. — srima ist unklar.

11. Die Kukundha, Kukûrabha, die sich in Fell und Häute hüll'n, | Die da Hämmlingen gleich tanzend, lärmend tosen im Wald herum, diese verjagen wir von hier. ||

kukûṃdha könnte nach Analogie von kakûṃdara etwa mit kakud, kakubh zusammenhängen und „höckrig!“ bedeuten? — kukûrabha „wie heulend?“ vgl. kukura, kurara und wegen des (freilich sonst oxytonirten!) Affixes abha oben 3, 337. Zu den daselbst angeführten Wörtern ist noch kaṇabha zu fügen: ob auch karçāpha, viçāpha? Vgl. auch tundibhá, valibhá, vaṭibhá Pāṇ. 5, 2, 139 (bh. na vy). — Eine andere Möglichkeit wäre, daß man etwa kukûṃ-dha,

kukū-rabha zu theilen habe: doch wüßte ich diesen ersten Theil nicht zu erklären. — Nur Weiber und Hämmlinge tanzen. — Vgl. die Tänze der Faunen und Silvanen, die auch als Incubones ihr Wesen treiben.

12. Die da nicht stehen vor der Sonn', wenn sie dort her vom Himmel kommt, | Die bockig riech'nden Unholde, die stinkenden blutmäuligen Makaka wir verjagen fort. ||

Sie treiben eben nur in der Nacht ihr Wesen, als Incubones: aus letzterer Thätigkeit stammen wohl auch die im Text angegebenen schönen Eigenschaften. — Das Wort makaka ist unklar.

13. Die da 'nen übermäß'gen Rumpf tragen der Schulter aufgelegt, | Indra! vernichte die Rakshas, die an der Weiber Lenden rühr'n. ||

âtman bedeutet im Ritual stehend den Rumpf des Körpers, ohne den Kopf und die andern Extremitäten. Hier möchte man lieber den Kopf darunter verstehen und etwa an Kobolde denken, die den Kopf ohne Nacken gleich auf den Schultern tragen!? — çroni, clunes, loins, Lenden.

14. Welche voraus dem Weibe gehn, die Hörner(Plur.) tragend an der Hand, | Im Ofen steckend, kichernd laut, die da am Pfosten Licht machen, die treiben wir hinweg von hier. ||

Lauter Schabernack, wie ihn auch unsere Kobolde treiben. stambe „am Pfosten“, oder „im Grasbündel“? s. v. 5.

15. Deren Fufsspitzen hinten stehn, die Fersen vorn, die Mäuler vorn, | Die Khalaja, Çakadhûmaja, die Uruṇḍa und Maṭmaṭa, die Kumbhamushka, Ayâçu, | All' die treibe, Herr des Gebets! durch die Erkennung fort von ihr. ||

khalaja „auf der Tenne geboren“. — çakadhûmaja „im Rauch des (gedörrten) Mistes (der als Feuerung dient)?

vgl. Omina und Port. p. 363 *) geboren“. — *uruṇḍa*, unklar: ob etwa aus *urv-aṇḍa*, breite Hoden habend, zu erklären? — *maṭmaṭa*, hagelnd? vergl. *maṭatī*, hail, *maṭaci* Chând. Up. oben 1, 255. 476. — *kumbhamushka*, „Hoden wie Kübel habend“: dieser Name kehrt nur noch 11, 9, 17 wieder; dagegen ist der gleichbedeutende Name *kumbhāṇḍa* (vgl. oben 3, 125) in der buddhistischen Literatur sehr häufig, woraus ersichtlich, daß diese priapischen Kobolde eine dem Volke sehr geläufige Vorstellung waren (vgl. oben v. 9). Im *Rik* erscheinen sie unter dem Namen *çiṇnādevās* 7, 21, 5 (Roth zu Nir. 4, 19). 10, 99, 3 (wo *Sây.* übrigens darunter einfach Wollüstlinge, denen das *çiṇnam* ihr Gott ist, versteht). — *ayâçu* wird bei Böhlingk-Roth *a-yâçu* getrennt, und durch „unfähig zur Begattung“ erklärt: mir ist eine *vyâç* in dieser praegnanten Bedeutung nicht bekannt: ich kenne nur *vyabh*, unser *keb-sen*. Sollte etwa *ayâbhavaḥ* zu lesen sein? *bh* und *ç* werden in modernen Mss. leicht verwechselt. Sonst ließe sich *ayâçu* auch zerlegen in *aya* + *âçu* „schnell mit den Würfeln“, was sich auf Spielkobolde beziehen ließe, die nur freilich mit dem Weibe gerade nichts rechtes zu thun haben. — *asyâḥ* von ihr, von diesem Weibe. — Unter *pratibodha* ist wohl die Fähigkeit, die Kobolde zu sehen, zu erkennen, als der beste Bann gegen dieselben, zu verstehen? Vergl. 19, 35, 3: *tâṁs tvam sahasracakṣho pratibodhena nâçaya*, und über die schützende Kraft des Erkennens das oben 4, 395 Bemerkte.

16. Ohn' Sehkraft sei'n die Rolläug'gen, ohne Frauen, Verschnittnen gleich! | Herabwirf, Heilkraut, Jeglichen, der

*) wo „angebranntem“ zu lesen ist statt „ungebranntem“. Vgl. Kauç. 50 *suhṛdo brâhmanasya çakṛtipiṇḍān parvasv âdhāya çakadhūma* (? *maṣ Cod.*) *kim adyâ 'har iti prichati, bhadraṁ sumāṅgalam iti pratipadyate*.

diesem mannverseh'nen Weib zu nah'n sucht, der da nicht ihr Mann. ||

„Rolläugig“, die Augen lüstern umherrollen lassend. — „ohne Frauen“ den Frauen nichts anhaben könnend. — Zu paṇḍaga vgl. paṇḍa a catamite, a eunuch Wilson: und paṇḍaka offenbar in derselben Bedeutung Kāth. 28, 8 (no 'pastha āsita, yad upastha āsita paṇḍakas syāt). 13, 7 (ain-dram vipuṇsakam ālabheta yaḥ paṇḍakatvād bibhīyāt). Nir. 6, 32. — svapatim „die ihren eignen Mann hat“.

17. Den Uddharshin, Munikeça, den Jambhayant, Marimriça, | Den Upeshant, Udumbala, den Tuṇḍela und Çâlûḍa, | du mit dem Fuß, der Ferse triff, wie den Eimer 'ne rasche Kuh. ||

uddharshin, dessen Haar sich sträubt: — munikeça, dessen Haare so struppig sind, wie die jaṭā eines muni (vgl. v. 23 keçava haarig, als allgemeiner Name der Kobolde): — jambhayant zermalmend (oder: den Rachen aufreißend?): — marimriça, wiederholentlich etwas betastend, begreifend. — upeshant herbeischleichend: — udumbala, kupferfarben: — tuṇḍela mit einer großen Schnautze (Rüssel) versehen: — çâlûḍa, vergl. çâlura, çâlûra Frosch. — syandanâ, quick expeditious Wils., oder sollte hier etwa irgend eine speciellere Bedeutung, störrisch z. B., anzunehmen sein? Die von Wilson für syandini angegebne „a cow bearing twins“ paßt nicht recht.

18. Wer dir die Leibesfrucht abtreibt oder sie tödtet, wenn gebor'n, | Piṅga, gewaltgen Bogens, den ins Herz getroffen machen soll. ||

piṅga ist (s. v. 6) ein andrer Name des bisher baja genannten Amuletts.

19. Die plötzlich tödten die Geburt, und beiliegen

der Wöchnerinn, | Die fraulüsternen Gandharva treib' Piṅga,
wie die Wolk' der Wind. ||

Zu amnas vgl. Kāth. 8, 8 yad amno 'nunirvapet.

20. Das Eingemischte halte aus! es fall' nicht der
gelegte Keim! | Die Frucht soll'n schützen dir die zwei
starken Kräuter, im Schoofs getrag'n. ||

Der in den Leib des Weibes eingesenkte Keim möge
darin sich halten, nicht herausfallen: dazu sollen ihr die
beiden Kräuter (baja und piṅga, hier jedes für sich zu
nehmen, vgl. v. 24) helfen, die sie deshalb beständig als
Amulett im Schoofse tragen soll.

21. Vor Pavīnasa, Taṅgalva, vor Çāyaka und Nag-
naka, | Vor Kimidin schütz' Piṅga dich, für deine Kinder,
deinen Mann. ||

pavīnasa, eine Nase wie eine Radfelge (s. Roth zu
Nir. 5, 5) habend: wie auch wir zu sagen pflegen: „er hat
eine Nase wie ein Hemmschuh“: — taṅgalva ist unklar:
— çāyaka, liegend, beschlafend?: — nagnaka, nackend: —
kimidin ist häufig vorkommend als Name von Unholden,
aber etymologisch unklar.

22. Vor'm Zweimäulgen, Vieräugigen, Vierfüßigen,
vor'm Fingerlos, | Vor'm Wender, dem heranschleich'nden,
schütze sie, vor'm Herumwender. ||

vṛinta, wohl der die Frucht im Leibe herumwendet?

23. Welche da rohes Fleisch verzehr'n, vom Menschen-
fleische nähren sich | und fress'n die Leibesfrucht', diese
Haarigen treiben wir von hier. ||

24. Die vor der Sonne sich verzieh'n, wie vor'm
Schwiegervater die Schnur, | Baja und Piṅga mögen die hin-
ein ins Herze treffen Beid'. ||

snushā, die Schnur, nurus, νυος. Das Verhältniß der

Schwiegertochter zum Vater ihres Mannes ist das des äußersten Respektes, der scheuesten Ehrfurcht, so daß ich das Wort *snushâ* (und natürlich auch dessen Sippe) selbst geradezu aus einem alten, daher reduplikationslosen Desiderativ *) der *√snu*, fließen, herleiten möchte im Sinne von „zerfließend, vergehend“, nämlich vor Angst und Scheu: ganz so heißt es Ait. Br. 3, 22 *tad yathaivâ 'daḥ snushâ çvaçurâl lajjamânâ nilîyamânai 'ti*: vgl. Âçval. çr. 2, 11 *mama snushâ çvaçurasya praçishṭau sapatnâ vâcam manasa upâsatâm*, und: *snushâ sapatnâ(h?) çvaçuro'ham asmi* (: die betreffende Varietät der *mitravindâ*-Feier, die als Zauberbann gebraucht wird, führt direkt den Namen *snushâçvaçuriyâ*). Als Gipfel der durch Weingenuß erzeugten Trunkenheit und Verletzung aller Sitte wird daher angeführt, daß Aeltere und Jüngere, daß Schnur und Schwiegereltern ohne Scheu zusammen schwatzend dasitzen: *tasmâj jyâyânç ca kanîyânç ca snushâ ca çvaçurâç* (Plur.) *ca surâm pîtvâ saha lâlâpata âsate* Kâth. 12, 12.

25. Schütz' die Geburt, *Pînga*! daß nicht den Knaben machen sie zum Weib, | Daß nicht die *Âṇḍâd* Schaden thun der Frucht. Treib die *Kimîdin* fort! ||

Unsere „Wechselbälge“ treten uns hier entgegen, doch mit der Nüance, daß es sich hier speciell nur um die Vertauschung von Knaben und Mädchen handelt. Den Knaben stellen die hodenfressenden (*âṇḍâd*) Kobolde nach, und verwandeln sie, wenn ihnen ihr Vorhaben gelingt, in Mädchen. Die Geburt letzterer wird so ungern gesehen, daß sich sogar die Aussetzung derselben direkt erwähnt findet, vgl. oben p. 54, 4. 6, und Çânkh. 15, 17, 12. Ait. Br. 7, 13: „*kripanam ha duhitâ*, eine Tochter ist ein Jammer“.

*) vgl. z. B. lauschen neben *çuçrûsh*.

26. Kinderlosigkeit, Kindertod, Thränen, Unglück, Unfruchtbarkeit, — | Wie vom Baume 'nen Kranz nehmend, so lege ab dies auf den Feind. ||

rodam agham könnte etwa auch „beweinenswerthes Uebel“, praegnant: Unglück mit den Kindern bedeuten? vgl. Pâr. 1, 5, 11 (Âçv. g. 1, 13) yathe 'yaṃ strī pautram agham na rodât. — So leicht wie man sich vom Baume einen Kranz pflückt (vgl. 1, 14, 1), so leicht lege du, o Weib, all dieses ab auf deinen Feind (resp. deine Feindinn!). Oder sollte das Kraut hier angeredet sein? dann wäre asyâḥ zu ergänzen und zu übersetzen: „lege all dieses ab auf den Feind (die Feindinn) dieser Frau hier“.

27) Ath. 6, 8. Liebeszauber an ein Mädchen.

1. Gleichwie die Schlingpflanz' um den Baum von allen Seiten her sich schlingt, | Also mögst du umschlingen mich, auf daß du mich nur liebend seist, auf daß du nimmer von mir gehst. ||

2. Gleichwie der Falk' beim Fortfliegen einschlägt die Fänge in die Erd', | Also schlag' ein ich deinen Sinn, auf daß du ° ||

3. Gleichwie die Sonn' den Himmel und die Erd' umkreist beständiglich, | Also umkreis' ich deinen Geist, auf daß du ° ||

v. 1. libujâ, wohl von √ lamb, herabhängen, herzuleiten, vgl. R. 10, 10, 13 (Nir. 6, 28). 14 (Nir. 11, 34). Pañcav. 12, 13, 11., ebenso wie die bei Kauç. 35 sich findende Form lubaja. [Den späteren Namen der Schlingpflanze: latâ, fasse ich geradezu für: ratâ, liebend]. — Den Refrain der drei Verse kennen wir schon aus 1, 34, 5 (oben 4, 429). — v. 2. suparnah, eig. gut gefiedert, hier wohl Name eines beson-

dern Vogels. Wie dieser beim Auffliegen seine Fittiche in die Erde eindrückt, so will sich der Liebende in den Geist des Mädchens unverlöschlich eingedrückt sehen. — Das Ceremoniell, welches bei K. 35 für dieses Stück in Gemeinschaft mit 2, 30. 6, 9. 102 angegeben wird, ist leider sehr unklar: nach Aufführung der betreffenden pratika heisst es daselbst: °iti saṃsṛiṣṭayor vṛikshalubajayoḥ çakalāv antare 'shusthakarânjanakushṭhamadhugha*)-reshmamathitatriṇam ājyena saṃniya saṃsṛiti (wohl saṃsṛiçati?). Der Sinn scheint zu sein: zwischen zwei Holzstücke, welche von einem Baume und der ihn umschlingenden Ranke genommen sind, legt man einen Pfeil, sthakara (Betelnufs?? vgl. patnî barhishi çilām nidhāya sthagaram pinasṭi Gobh. 4, 2, 20: sthaḡi a betelbox, Wilson), Augensalbe, kushṭha- und madhugha-(Pflanzen), und Gras (triṇam), welches „reshmamathita“ ist. Alles dies wird mit ājya zusammengestrichen und dann von dem Liebenden berührt. Von Wichtigkeit ist hierbei besonders auch der Schlusstheil des die einzelnen Ingredienzien des Zaubermittels aufführenden Compositums, nämlich die Worte reshmamathitatriṇam. Dieselben entsprechen offenbar den oben p. 243. 244 behandelten Worten reshmachinnam iva triṇma in Ath. 6, 102, 2, und liegt hiernach die Vermuthung, statt triṇma daselbst triṇam zu lesen, sehr nahe. Die hiesigen Handschriften der Ath. S., für Buch 6 leider nur im padatext vorliegend, begünstigen diese Vermuthung freilich nicht besonders. Chambers 8 hat offenbar von erster Hand triṇam mit Virāma des m gehabt, von zweiter Hand ist dies indeß geradezu in triṇma umgeändert. Chambers 107 liest triṇmm

*) so hier die Handschrift, nicht madugha wie Ath. 6, 102, 3 und sonst.

mit Virâma des letzten m, und der Strich des ersten m ließe sich wohl als zu dem halben n gehörig betrachten, und dieses somit als ein ganzes n lesen. Die Art der Accentsetzung indessen spricht entschieden für triṇma. Der Sinn der Lesart triṇam, falls dieselbe sich bewähren sollte, wäre: „Wie ein Grashalm, der von seinem Bande abgerissen ist, sich zusammenrollt (die Fasern des abgerissenen Endes nämlich), so schlinge (veshātām) sich um mich dein Sinn“: wenigstens weiß ich für reshman auch jetzt noch keine bessere Erklärung, als die oben p. 243 vorgeschlagene: denn die Herleitung von Yrish, laedere, würde nur die ganz allgemeine Bedeutung: Verletzung, ergeben.

Ich füge hier gleich noch nachträglich aus diesem und dem folgenden §. des Kauç. die rituelle Verwendung für noch einige andere der im Bisherigen mitgetheilten Stücke an. Leider ist theils die Handschrift gerade hier (die Blätter 34—46 sind von neuerer Hand ergänzt) ganz besonders inkorrekt, theils der Stil des Werks so abrupt, daß nicht viel damit gewonnen wird. Mit 3, 23, 1 zerbricht (?) er (der Mann?) unter einem nakshatra masculini generis auf dem Haupte der Frau, deren menses eben vorüber sind, einen Pfeil (?): *raja-udvâsâyâḥ puṇnakshatre yena vehad iti vâṇam mûrdhni vivṛihati*. Mit 5, 25, 1 (und nach §. 34 auch mit 2, 36, 1) läßt er sie frische Sahne (??) essen: *âgamantaçaram âçayati*. — Der mit 3, 25 verbundene Brauch: *ity aṅgulyo nuyadati* (ob 'lyâ 'nutudati) ist unklar. — Mit 3, 18, 1 streut die vâṇârṇî, d. i. wohl die vom Pfeile der Eifersucht gequälte Frau, mit Blutstropfen vermischtes . . (? das Objekt fehlt: kurz vorher ist von drei Haarlocken [keçamaṇḍalâni], die mit einem schwarzen Faden zu binden sind, die Rede gewesen) längs des

Lagers: vâṇârṇi (° rṇīm Cod.) lohitadrapsena samṇīya çayanam anu parikirati: mit v. 6a befestigt sie ein Blatt unterhalb desselben: adbastât palâçam upacritati, und mit v. 6b wirft sie ein dgl. oben darauf: upary upâsyati. — Mit 6, 139. 7, 38 scheint eine Art Salz und eine weißblühende Blume auf das Haupt der, resp. des Betreffenden, geworfen zu werden: sauvarcalam (Sochal salt, natron, alcali Wils.) aushadhivac (? °vaç Cod.) chuklaprasûna (m? vgl. çuklapushpa als Name verschiedener Pflanzen) çirasy uçam (?) abhyasyati. — Mit 6, 89 wird Haupt und Ohr (wessen?) angesprochen: çiraḥkarnam abhimantrayate.

28) Ath. 6, 9. Desgleichen.

1. Begehr' den Leib, die Füße mein! begehr' mein Augen-, Schenkel-Paar! | Augen und Haar, Verlangende! verdorr'n dir soll'n in Lieb' zu mir! ||

2. Ich schaff', daß du in meinen Arm dich schlingst, dich schlingest an mein Herz, | Damit du mir zu Willen seist, meinem Sinne du an dich schmiegst. ||

3. Die da zärtlich ihr Kalb lecken, in deren Herz nur Liebe weilt, | Mögen die Kûh', des Ghee Mütter, die dort in Lieb' mir neigen zu! ||

v. 1. mâm ist von kâmena abhängig. — v. 2. Zum zweiten Hemistich vgl. 1, 34, 2. — v. 3. wörtlich: „denen ihre Verwandtschaft (nâbhiḥ, ihre Kälber) Beleckten ist“ (zum Beleckten dient). — samvananam, Liebe, eig. wohl das Zusammenführen in Liebe, Hervorrufen gegenseitiger Liebe. — „die dort“, das Mädchen dort.

29) Ath. 6, 11. Epithalamium.

1. Açvattha die Çamî bestieg. Darin ruhet die Mann-

zeugung. | Dies ist ein Fundmittel 'nes Sohns. Dies tragen wir den Frauen zu. ||

2. Der Saamen ist im Manne drin. Der wird gesenket in das Weib. | Dies ist ein Fundmittel 'nes Sohns. Dies hat Prajâpati gesagt. ||

3. Geordnet hat's Prajâpati, Anumati, Sinivâlî. | Anderswohin er Weibzeugung, hier aber leg' nur Söhn' er ein! ||

v. 1 wird nach K. 35 beim Quirlen des Feuers aus den beiden Reibhölzern des *açvattha*, *Ficus religiosa*, und der *çamî*, *Mimosa catechu*, verwendet, vgl. Kuhn Herabkunft des Feuers p. 71 ff. Mit diesem zeugungssymbolischen Akte ist hier u. A. zugleich auch der Genuß eines Honigmufses, welchem wohl eben besonderer Einfluß auf die Zeugung zukommt, verbunden: mantrokte (nämlich mit *çamî* und *açvattha*) 'gnim mathitvâ pûmsyâḥ (?) *sarpishi paidvam iva* (?) *madhumanthe* (?) *pâyayati*. — Mit v. 3 wird nach einer andern Angabe des Kauç. *ibid.* eine (Ghee-) Spende auf den Schoofs des Weibes ausgegossen, und ihr das Fleisch einer rothen Ziege zu essen gegeben: *prajākāmâyâ upasthe juḥoti, lohitaḥapicātāny āçayati*. — Zu Anumati und Sinivâlî s. oben p. 228 ff. — Das Subject des zweiten Hemistichs ist wohl *prajāpatiḥ*?

30) Ath. 7, 114. Gegen eine Nebenbuhlerin.

1. Von deinen Brüsten reifs' ich dir und reifse dir von deinem Herz, | Von dem Glanze des Antlitzes reifs' ich hinweg dir allen Reiz. ||

2. Von hier aber soll'n fortweichen Kummer, Sorgen und Unsegen! | Die Dämonischen tödt' Agni, Soma tödte die Schadenfroh'n. ||

v. 1. Nach K. 36 berührt die Verwünschende hiemit die betreffenden Stellen (ihres eignen Körpers?): mantrok-tāni saṃsṛīṇati. — vakṣaṇābhyāḥ, Plural statt Dual, s. oben p. 206 v. 14. — v. 2. „von hier“, von mir. — du-rasyatīḥ. Dieses Verbum von dur = dus, दुस् herzuleiten, wie bei BR. vorgeschlagen wird, kann ich mich nicht entschließen: ich führe es auf ein neutrales Thema duras zurück, von √dar zerspalten, vgl. dur, Spalt.

Zu çâmulyam p. 188 vgl. das bei Lâtyây. 9, 4, 7 unter dem Opferlohn des punaṣṭoma genannten ekâha aufgeführte „punarutsyûtaṃ çâmûlam“, welches von Agnisvâmin als: jîrṇam aurnṇam vâsaḥ punaḥ sûtrenā saṃskṛitam, altes neuaufgenähtes wollenes Kleid erklärt wird. Dazu paßt auch Kauç. 69 niçi sâmtûlaparihito (lies çâmû°) jyeshṭho (gâm) 'nvâlabhate. Auch dieses Wort ist wohl ebenfalls auf √cam zurückzuführen, aber als „sänftigend“, die Kälte nämlich, zu fassen. — Zu v. 3. 5. 8 auf p. 227 vgl. Gobh. 2, 5, 8. 7. Çânkh. g. 1, 19, 11. — Zu p. 234—5. Herr Dr. W. Förster hat die Güte gehabt, für den oberen Theil des Penjâb, 34° Polhöhe, eine entsprechende Berechnung anzustellen. Danach konnten daselbst die Zwillinge um 1200 a. Chr. von Ende April ab, um 2200 vom ersten Drittel des April ab, um 3200 von Mitte März abwärts, 4—6 Wochen lang als Morgensterne (d. i. 2—3 Stunden vor Aufgang der Sonne am Morgenhimmel stehend) gelten. — Zu Makaka v. 12 p. 256 vergl. Stevenson Sâmaveda Utt. 2, 22 p. 128: „drive away therefore every dog as polluting the solemnity, in the manner the sons of Bhṛigu beat off the dog Makka.“

Die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den Grihyasûtra.

Der nachstehende Aufsatz verdankt seine Entstehung der mir durch meinen verehrten Lehrer, den Hrn. Herausgeber dieser Studien, vermittelten Bekanntschaft mit den Grihyasûtra. Die ganz neue Grundlage, auf der die Arbeit beruht, rechtfertigt wohl den Versuch einer Neubearbeitung des Gegenstandes neben Colebrooke (misc. ess. 1, 203 ff.). Die Sûtren liefern eben doch eine bedeutende Summe schöner und sinniger Gebräuche, die die spätere Zeit — und einer solchen gehört ja C.'s Quelle an — gegen unnützes Formen- und Formelwesen vertauscht hat. Freilich nimmt auch die spätere Gestalt, in der die Gebräuche daselbst erscheinen, ein eigenes Interesse in Anspruch, nur doch aber mehr durch den Gesamteindruck, als einzeln und stückweise. Darum wird es dem sich für den Gegenstand Interessirenden nicht erspart bleiben, C.'s Abhandlung überhaupt ganz durchzumachen und die nöthigen Vergleichen unmitteibar selbst anzustellen. Mein Zweck im Folgenden geht eben nur dahin, eine Zusammenstellung aller in den grihyasûtra enthaltenen Angaben und Vorschriften über das Hochzeitsceremoniell zu geben, und habe ich demgemäß die sämmtlichen in der Handschriftensammlung der kgl. Bibliothek zu Berlin vorhandenen Sûtren bearbeitet und mich zum genaueren Verständniß auch der mehre-

ren Commentare und erläuternden Schriften bedient, die sich zu zweien derselben, denen des Çânkhâya und des Pâraskara, daselbst vorfinden. Um den Sprachgebrauch dieser Sûtren verstehen zu lernen, bieten die einheimischen Commentare eine nicht zu entbehrende Grundlage. Sie haben bei Erörterung unbestimmter und vieldeutiger Sätze einen großen Vortheil durch ihre unmittelbare Bekanntschaft mit dem Opferwesen vor dem voraus, der ohne diese Vertrautheit damit der ungebunden sprachlichen Ausdrucksweise enge Schranken ziehen wollte. Gestützt auf die aus ihnen gewonnenen Anschauungen konnte ich dann auch, mit gewisserer Aussicht das Richtige zu treffen, die Sûtren des Âçvalâyana und Gobhila erklären. — Was das Kauçikasûtra betrifft, so konnte dasselbe wegen seiner von den übrigen Sûtren so sehr abweichenden Darstellung nicht mit in diese Zusammenfassung aufgenommen werden. Es mußte einmal schon deshalb ausgeschlossen werden, weil ohne andre Hilfsmittel der Sinn oft zweifelhaft bleibt, dann aber auch, weil darin die Handlung in ihren einzelnen Momenten durchaus nicht gegliedert erscheint, so daß man die zahlreichen weltlichen Gebräuche, deren dabei Erwähnung geschieht und von denen sich in den andren Sûtren keine Spur findet, gar nicht gehörigen Orts in die ganze Darstellung einzureihen weiß. Aber eben dieser wichtigen neuen Beiträge halber, die wir darin finden, scheint mir der Text desselben werth, seine besondere Stelle am Schluß zu finden, namentlich als Mittheilung aus einem Werk, von dem sich in ganz Europa vor der Hand nur die einzige Handschrift befindet und welches nicht weniger interessant als selten ist.

Ahrensburg, Oct. 1861.

Dr. E. Haas.

An die Spitze dieser Abhandlung sei mir gestattet, den Hochzeitshymnus aus dem R̥igveda (10, 85) zu stellen, sowohl wegen der mannichfachen Verweisungen darauf, die beim Ceremoniell vorkommen als auch wegen der interessanten Gesichtspunkte, die sich daraus für die Auffassung der Ehe in diesen ältesten Zeiten ergeben.

Es folgte nunmehr in der Handschrift der Text dieses fortab im Verlauf mit S. bezeichneten Hymnus, vgl. das oben p. 177. 195 Bemerkte. d. H.

Ueberblicken wir den Hymnus im Ganzen, so bietet sich uns allerdings nicht eine zusammenhängende Entwicklung der Gedanken auseinander dar, und kann sie uns nicht wohl bieten, da es nur eine Sammlung verschiedener, auf diesen Gegenstand bezüglicher Verse ist; wenigstens haben nach der Anukraman̥, so weit ich sie aus den Notizen der Commentare zu den S̥ûtren kenne, verschiedene Dichter an diesem Liede Antheil. Doch kann man, wenn man genau zusieht, an der Zusammenstellung das Bestreben erkennen, die verschiedenen Verse unter gewisse Gesichtspunkte zu gruppiren und so ihren Bezug zum Ganzen, wenn auch nur in Form abgerissener Gedanken, einigermaßen zu verdeutlichen.

Wir können zwei Hauptmotive des Hymnus unterscheiden: 1) die Verherrlichung des göttlichen Urbilds aller menschlichen Ehe in der Vereinigung von Soma und S̥ûryâ und 2) aphoristische Bemerkungen über den Zweck des menschlichen Instituts der Ehe und insbesondere über die Stellung des Weibes in derselben und ihre Weihe zu dem neuen Beruf. Der Mythos von der Hochzeit der S̥ûryâ mag gerade nicht sehr verbreitet sein im Veda; mir ist er nur noch aufgestoßen im Atharvaveda 6, 82, 2. 12, 1, 24; nebenher fand ich ihn noch einmal erwähnt im Ai-

tareya-Brâhmaṇa 5, 7, wo es heisst: prajāpatir vai somāya rājne duhitaraṃ prāyachat *). Klar ist aber jedenfalls die Beziehung, mit welcher gerade dieses Götterpaar als Muster aufgestellt ist für das gemeinschaftliche Leben und Wirken der beiden Geschlechter in der Ehe. Soma, dem die ersten fünf Verse des Hymnus gewidmet sind, ist „der durch die ewige Weltordnung an dem Himmel, inmitten der Sterne weilende Mond, nicht aber der, den man sich denkt, wenn die Pflanze ausgepresst wird. Ihn genießt man nicht und man presst ihn nicht in den Geräthen; ein höheres Wesen, und gleichsam des letzteren Wesen mitumfassend, lauscht er vielmehr auf das liebliche Geräusch des zwischen den Steinen gepressten und herabträufelnden Saftes. Während er nach der einen Seite des dem Worte inwohnenden Begriffs seine göttliche Wirkung äussert, wenn er getrunken wird, wächst er nach der andern, hier allein statthaften, als Mond immer von Neuem wieder. Als Saft regiert ihn der Wind, d. h. der Wind spielt mit den aus dem Sieb ablaufenden Tropfen, als Mond giebt er den Jahren Gestalt, d. h. er gliedert die Zeit in bestimmte, erkennbare Abschnitte, in Monate und Jahre“. Dies ist etwa der Sinn der Eingangsverse.

Die Stellung der Sūryā zu den andern, in Verbindung mit der Sonne stehenden Göttern ist nicht genau abgegrenzt; sie muß aber, da Soma die wirkliche Mondscheibe, „die mitten unter die Sterne gestellt ist“, bedeutet, gewiss auch die falscharere Bedeutung des Sonnenballs haben und nicht etwa die abgezogene einer über der Sonne stehenden, die Sonne regierenden Lichtgöttinn. Dafs für die hier

*) Vgl. oben p. 75. 76 und den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra, p. 275. d. H.

angenommene Bedeutung eigentlich das Masc. gebräuchlich ist, welches z. B. auch gleich im ersten Vers unsres Hymnus steht, kann an unsrer Erklärung nichts ändern; es werden eben nur in den beiden Geschlechtern zwei verschiedene Seiten ein und desselben Wesens zum Bewußtsein gebracht. Wir finden diese Erscheinung fast in allen indogermanischen Sprachen wieder (s. Grimm, deutsche Grammatik 3, 349 ff.), zugleich aber auch das deutliche Bestreben, Mond und Sonne mit verschiedenem Geschlecht einander gegenüber zu stellen. Dieses Bestreben giebt sich z. B. sehr deutlich kund im Mittelhochdeutschen, wo der ursprünglich männlich gedachte Mond sogar sein Geschlecht wechselt, wenn er neben der ausnahmsweise männlich gebrauchten Sonne genannt wird. Wollten wir die geschlechtliche Gegenübersetzung dieser beiden analog auf das Sanskrit übertragen, so dürften wir darin schon einen äußerlichen Grund dafür erblicken, daß die Sonne ursprünglich Fem. war, da der Mond hier ausschließlich im männlichen Geschlecht gebraucht wird. Doch dürfte sich uns dasselbe Resultat auch aus andren Gründen ergeben. Die Sûryā wird uns als die Tochter des Alles erschaffenden Lichtgottes vorgeführt und ist der etymologischen Deutung ihres Namens nach die leuchtende (von $\sqrt{\text{svar}}$, die sich durch den auf der letzten Silbe ruhenden Accent zu sûr zusammengezogen hat). Sie geht also hervor aus dem Urquell alles Lichtes als die den ganzen Himmelsraum erleuchtende und erwärmende Weltkugel. Wohl in verhältnißmäßig späterer Zeit trennte man die Leben weckende, schaffende Kraft, die aus dem Licht und der Wärme kommt, von der Sûryā ab, und verkörperte sie in einem männlichen Sonnengott, im Sûrya, dessen Wesen sich wieder

aus der Etymologie seines Namens erkennen lassen dürfte. Ich halte das Wort für eine Ableitung von *sūra*, wie häufig im Veda die Sonne auch genannt wird, und *sūra* wäre dann abzuleiten von *√sū*, erzeugen, mit Affix *ra* *). Dieser *Sūrya* (mit dem Accent auf der vorletzten Silbe) giebt sich nun schon im vedischen Mythos als von späterem Datum herrührend zu erkennen, er wird ein Sohn der Aditi genannt, aber schon in früher Zeit als ein den anderen Söhnen der Aditi unebenbürtiger befunden, und das mit Recht. Die echten, κατ' ἐξοχὴν *Āditya* genannten Söhne erfüllen die heilige Siebenzahl und sind die obersten Lichtgötter, die über dem Himmel im reinen Aether thronen. Mit diesen, das fühlte man wohl, konnte *Sūrya* nicht auf gleichen Rang erhoben werden; wegen seiner Beziehung zu den Lichtgöttern aber setzte man ihn doch in einen lockeren Verband mit der geschlossenen Siebenzahl derselben und bezeichnete ihn in dieser Ausnahmestellung, die ihn allein schon hinlänglich charakterisiren würde, noch obenein als nicht gleichberechtigt.

Die Verbindung des Mondes mit der Sonne wird nun verherrlicht in v. 18 und 19, wo es heisst: „Abwechselnd mit ihrer Macht gehen die beiden, wie zwei spielende Knaben durchlaufen sie das Luftmeer (*arṇavam*, var. l. des Ath., auch 7, 81, 2); alle Welt beleuchtet der Eine, der Andre, indem er die Jahreszeiten regelt, wird er immer neu geboren. Fort und fort entsteht er von Neuem, als Vorläufer der Tage geht er der Morgenröthe voran. Herbeikommend theilt er den Göttern das Ihrige zu (mit Bezug auf die

*) Vergl. Vāj. Samh. spec. 1, p. 57: doch möchte ich jetzt weder *sūra* noch *sūrya* von *√svar* abtrennen. d. H.

nach seinem Lauf geregelten Opfer) und hohes Alter vertheilt der Mond“. In diesen beiden Schlufsversen des ersten Theils ist auch das anzustrebende Vorbild der ehelichen Verbindung gezeigt; wie Sonne und Mond sich gegenseitig beharrlich unterstützen und ablösen in ihrem Beruf, von dessen stetiger Erfüllung nicht nur das Gedeihen der ganzen leblosen Natur, sondern auch die Möglichkeit des Verkehrs zwischen den Menschen und die Regelung aller bürgerlichen Verhältnisse abhängen, ebenso sollen Mann und Weib einmüthig zusammenhelfen und mit vereinten Kräften die ihnen in ihrem Berufskreis auferlegten Pflichten zur Förderung der Familie unermüdlich erfüllen.

Von dieser stillschweigend gegebenen Lehre aus haben wir im folgenden Vers einen ganz natürlichen Uebergang zu dem zweiten Theil, wenn wir nur in der darin angedeuteten sūryā nicht die Sonne, sondern die Braut der Menschen verstehen wollen, und daß wir von da an diese letztere ganz in die Rolle der Sūryā eintreten lassen, dazu sind wir um so mehr berechtigt, da sie v. 40 und 41 wirklich als die in verschiedenen Abstufungen von ihrem göttlichen Wesen herabgestiegene, Mensch gewordene Sūryā gedacht wird. Wie wollten wir z. B. auch ohne diese Deutung v. 35 erklären, wenn wir nicht ganz aus dem Zusammenhang fallen, und nicht obenein den Dichter einer jedenfalls sehr respektwidrigen Art, von der Sonnengöttin zu reden, beschuldigen wollen? Wir deuten also v. 20 als eine Aufforderung an die Braut, daß auch sie, nach dem Vorbild der Sūryā, den glänzenden Hochzeitswagen besteigen soll, d. h. daß nunmehr die Hochzeit begangen werden möge. Vor allem aber wird nun in den nächsten beiden Versen Viçvāvasu gebeten, sich von der Braut zu entfernen

und lieber zu den Mädchen zu gehen, die noch im väterlichen Hause weilen, d. h. noch nicht heirathsfähig sind. Unter diesem Viçvâvasu haben wir einen gandharva zu verstehen, der die Menstruation über die Frauen verhängt, wie aus einer Stelle in dem Grihyasûtra des Çâṅkhâyaṇa (1, 19, 1. 2) klar wird. Es heisst dort bei Gelegenheit des garbhâdhâna folgendermassen: *adhyâṇḍâmûlaṃ peshayitva 'rtuvelâyâm udirshvâ'taḥ pativatîti dvâbhyâm ante-svâhâkârâbhyâm nasto dakṣhiṇato nishînced, gandharvasya viçvâvasor mukham asîty upasthaṃ prajanayishyamâṇo 'bhimriçet* *). Mit der Scheu vor den von ihm vertretenen Erscheinungen hängt zusammen die Vorstellung von der ursprünglichen Unreinheit des weiblichen Körpers, der zur wenigeren Gefährdung des Mannes erst einer gewissen Sühne und Weihe bedarf. Vgl. v. 28—31 und 34. 35, wo es heisst: „Dunkelroth ist es und giebt sich kund als Zauber, der sich anhaftet; ihre Verwandten gedeihen dadurch, während ihr Gemahl in Fesseln geschlagen wird. Gieb weg den Schmutz (das befleckte Kleid?), vertheile das Gut unter die Brahmanen, denn dieser Zauber bekommt Füsse (d. h. wird lebendig) und tritt als Weib an den Gatten heran. Hässlich wird so der Körper und verpestet durch dieses Uebel, wenn der Mann mit dem Kleide der Frau seinen Leib berühren wollte. Scharf und beissend ist es, kratzend, wie Gift und nicht zu essen; der Brâhmane aber, der die Sûryâ (d. i. die Ceremonie bei ihrer Vermählung) kennt, hat ein Recht auf das Kleid der Frau [welches sie als un-

*) „Wenn die richtige Zeit zur Beiwohnung da ist, flosse er (ihr) in das rechte Nasenloch gepulverte *adhyâṇḍâ*-Wurzel ein (*Carpopogon pruriens*, wohl ein *Aphrodisiacum*? hier mit Bezug auf *apḍa* d. i. *scrotum*?) unter Recitirung der beiden Verse S. 21. 22, je mit *svâhâ* (*benedictio sit!*) am Schluss. Hierauf berühre er ihren Schoofs, mit den Worten: „du bist der Mund des Gandharva Viçvâvasu“.

rein vor der Hochzeit abthat] *). Denn die Eigenschaften der Braut sind zu vergleichen mit dem Aushauen, Zerschneiden und Zerlegen der geschlachteten Thiere, an und für sich unheilige Beschäftigungen, die aber auch durch den Priester höhere Weihe und Reinigung erhalten“. Hierher gehören auch die Verse A. 1, 30. 2, 48—51. Nach dem Atharva Veda legte auch der Bräutigam zur Reinigung von seinen früheren Fehlern *) das alte Kleid ab und gab es dem Brâhmaṇen (2, 44 und 41. 42); nur als ein fehlgeschlagenes etymologisches Wortspiel des Dichters aber ist es wohl zu betrachten, wenn er dasselbe vâdhûya nennt, da doch vielmehr vâdhûya das ist, was er vadhvo vastram nennt. — Merkwürdig wegen der darin enthaltenen Vorstellung, daß das Mädchen vor ihrer Verheirathung den Göttern zu eigen gehörte, sind noch v. 38—41. Weitere Anspielungen darauf, zum Theil mit Verallgemeinerung auf einen weiteren Götterkreis, finden sich in der Atharvarecension 1, 48—53. 2, 32. — Die übrigen Verse des zweiten Theils unseres Rîkhymnus beziehen sich theilweise auf die Inauguration der Braut in das neue Hauswesen, oder sie enthalten Anrufungen der Götter um zahlreiche Nachkommenschaft und allerlei Glückseligkeit; es spiegelt sich aber in ihnen zugleich eine Innigkeit des Familienbandes ab, die in ihrer Art wieder deutlich uns das reich entwickelte Gemüthsleben der alten Inder veranschaulicht. Man vergleiche nur in dieser Beziehung v. 42 und 47, welche ungezwungene Freude am Familienstillleben drückt sich nicht in dem Wunsche aus, daß die Gatten fest vereint durchs ganze Leben, scherzend und tändelnd mit ihren Kindern

*) Nach meiner Auffassung (s. oben ad II.) geschieht dies Beides am Morgen der Brautnacht. d. H.

und Kindeskindern, sich im häuslichen Kreise eines hohen Alters erfreuen mögen. Damit hängt natürlich zusammen das erhöhte Ansehn, in welchem die Hausfrau stand; Zeuge davon sind uns v. 46 (wozu noch A. 1, 43 gehört) und v. 26. Dagegen contrastirt die Stellung, die das Weib schon bei Manu einnimmt, vielleicht ebenso sehr als die verächtliche Abwendung von den unschuldigsten Vergnügungen des Lebens bei den späteren Indern mit der frischen Lebensfreudigkeit, die über unsern ganzen Hymnus weht und für die jüngere Zeit einen beinahe erschreckenden Ausdruck gewinnen möchte in A. 1, 35.

Untersuchen wir nun schließlich unsern Hymnus noch einmal auf die Spuren der ältesten Ceremonieen, die sich in ihm etwa finden, so ist die Ausbeute im R̥igveda nur gering, einige Beiträge mehr liefert der Atharvaveda. Der erste, historische Theil von der Hochzeit der S̥tŕyâ ist, da hierbei die Verschiedenheit der Lesarten des Textes nicht in Betracht kommt, in beiden Recensionen genau derselbe und wenig ergiebig für die Nachforschung nach alten Gebräuchen. Es wird darin kosmogonisch beschrieben der ganze Schmuckapparat und der Brautwagen der S̥tŕyâ, und zwar theilweise in Ausdrücken, deren Bedeutung sich wenigstens nicht aus dieser einen Stelle allein ergibt: dann werden uns auch noch einzelne dabei fungierende Personen vorgeführt: im Ganzen können wir aber eigentlich nicht mehr daraus entnehmen, als dafs es schon in ältester Zeit Sitte war, Brautwerber zu den Eltern der Auserkorenen zu schicken, die um das Mädchen anhielten, und wenn dann im Familienrath günstig für den Bräutigam entschieden war, so konnte die Hochzeit vor sich gehn. Diese hatte wohl ihren Brennpunkt in der öffent-

lichen Demonstration des Brautzugs, der mit Pomp auf einem mit zwei Stieren bespannten Wagen vor sich ging. Daß derselbe auch bei den Indern, wie überall, die Sympathieen der neugierigen Menge gefesselt habe, können wir aus v. 33 errathen, ja nach A. 2, 75 glaubte man sogar, daß die Seelen der Verstorbenen herbeieilten, um die Braut zu sehen. Wie nun aber die in v. 14—16 enthaltene Sage zu deuten sei, daß die Açvin, als sie mit ihrem dreirädrigen Wagen zur Hochzeit der Sûryâ kamen, eines davon verloren hatten, und daß dieses eine verborgene nur die Seher hätten finden können, darüber habe ich gar keine haltbare Vermuthung.

Aus dem zweiten Theil scheinen mir nur drei Verse geeignet, um an sie das Bestehen gewisser Ceremonien schon in dieser ältesten Zeit zu knüpfen; der eine ist v. 36, die beiden andern v. 24 und 25. Der erste weist uns, namentlich in Verbindung mit den dahin gehörigen Versen des A. (1, 48—51), auf den schon in dieser Zeit bestimmt consolidirten Gebrauch des hastagrahaṇa, welches man weiter zurück gewiß auf eine mit der dextrarum junctio der Römer gemeinschaftliche Urquelle wird zurückführen können. Noch mehr im Ungewissen werden wir aber gelassen über die Vorgänge, auf welche die beiden andern Verse Bezug nehmen und wir haben die Wahl zwischen verschiedenen Deutungen, die ihnen die Sûtren widerfahren lassen. Die abstrakteste giebt ihnen Çāṅkh. (1, 15, 1), der v. 24—26 recitiren läßt einfach wenn die Braut aus dem Hause tritt, um sich in das ihres Gatten zu begeben; ihm ist also die Schließung des Ehebündnisses im Allgemeinen, das Herausführen der Braut aus dem väterlichen Hause zu dem Hochzeitswagen die Ursache, durch die sie losgelöst

wird von den bisherigen Fesseln. Eine andre Verwendung der Verse haben wir bei Âçv. 1, 7, 13, wonach diese Lösung symbolisch angedeutet wird durch Abschneiden zweier Haarlocken und Anheften von zwei Flöckchen Wolle an deren Stelle. Am nächsten dem ursprünglichen Sinn aber scheint mir das Kauçikasûtra zu kommen, welches 75, 6 eine Schleife (*veshṭa*) und 76, 8 eine Schärpe oder etwas dergleichen damit in Verbindung bringt. Jene Schleife wird aufgelöst und dreimal wieder angelegt und läßt sich deswegen wohl auch mit dem römischen Gebrauch, den *Nodus Hercules* aufzulösen, zusammenbringen.

Andre Ceremonieen, auf welche im Ath. V. allein angespielt ist, sind etwa noch folgende. Zunächst das Schöpfen des Wassers zum Bade (1, 32-40), das einerseits den Zweck der Reinigung zur bevorstehenden Feier, wie das *λουτρὸν νύμφικον*, hatte, andererseits auch gegen Zauber schützen sollte (2, 65). Diesen doppelten Zweck hatte wahrscheinlich auch das Kämmen und Ordnen des Haares (1, 55, 2, 68). Weiter erfahren wir von dem Ausstreuen des Grases (2 22. 68), auf welchem sitzend das Brautpaar seine Verehrung an das Feuer richtet. Das Betreten des Steins von Seiten der Braut wird erwähnt 1, 47. Daß das *talpârohaṇa*, Besteigen des torus, nicht Privatsache war, sondern auch förmlich mit in den Bereich der Ceremonieen, wie bei Griechen und Römern aufgenommen wurde, dafür dürften bezeugend sein die Aufforderung in 2, 31 und die Detailmalerei in 2, 37-40, welcher man anmerken kann, daß sie auf ein stufenweise fortschreitendes, alle Uebereilung hemmendes Ceremoniell gepaßt ist. Näher ausgeführt finden wir dasselbe im Kauçikasûtra, aus dessen Darstellung wir

uns zugleich überzeugen können, wie sich der Inder*), in der Abstraktion auf die hohe Wichtigkeit dieser Handlung, so sehr seiner menschlichen Natur zu entschlagen vermochte, daß er sich im Sturm seiner Gefühle nach abgeschmackten Regeln commandiren liefs und diesen zartesten Aktus wohl noch dazu im Beisein eines priesterlichen Zeugen ausübte. — Zu bemerken sind noch eine Anzahl von Sprüchen gegen allerlei Unheil, Zauber und Krankheit, z. B. 2, 9-12. 16. 19. 65-69. In den letzterwähnten Versen ist die Rede von einer wollenen Decke, die dem Brautwerber (sambhala) geschenkt wird, wovon sonst nirgends etwas zu finden ist, und von einem künstlichen Kamm, mit welchem das Haar der Braut durchgekämmt wird (wohl im Gegensatz zu dem Stachel, mit welchem man den Scheitel abtheilte). Endlich sind noch einige Verse zu erwähnen, die gewiß Bezug nehmen auf bestimmte Vorgänge, deren Sinn aber, wegen mangelnder Anhaltspunkte, schwer zu enträthseln ist; es sind die folgenden: 1, 46 (= R. 10, 40, 10). 2, 59-61. 74.

Wir kommen nun daran, die verschiedenen Gebräuche, wie sie zerstreut in den Sütren vor uns liegen, zu einem Ganzen zusammenzufassen und so einen Gesamtüberblick

*) Der Inder steht hierin keineswegs allein unter seinen indogermanischen Brüdern. Das öffentliche Beschreiten des Brautbettes ist vielmehr wohl eine allgemeine Sitte, die bei uns sogar noch im Mittelalter herrschte: auch die pronuba führte das Paar zum thalamus und gab der Braut die nöthige Anleitung. Die Römer haben es sogar zu speciellen Gottheiten für die einzelnen Phasen des Actus gebracht: vgl. die Anrufungen der Juno Cinxia und Virginensis, die Huldigung an den Mutunus Tutunus, bei der die junge Frau sich auf ein fascinum setzte, den Deus Subigus, die Dea Prema, Dea Pertunda, Dea Perica, s. Preller röm. Myth. p. 586. 587. Rossbach röm. Ehe p. 370. 371. d. H.

über das Hochzeitsceremoniell in der Form, wie sie uns als die älteste erhalten ist, zu gewinnen. Es stellt sich uns hierbei die wichtige Frage nach dem Verhältniß der verschiedenen Sûtren zu einander entgegen. Kann man glauben, durch gegenseitige Ergänzung derselben aus einander ein einheitliches Ganze zu gewinnen, welches in diesen Hauptzügen wirklich in Gebrauch war, oder nicht vielmehr ein Gemisch von Einzelheiten aus verschiedenen Zeiträumen, Landstrichen und Priesterschulen? Um darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort; nur einige allgemeine Bemerkungen mögen zur Rechtfertigung dieses Vorhabens dienen.

Zunächst das gegenseitige Alter und die Entstehungsart der Sûtra zu bestimmen, muß einer genaueren Untersuchung derselben im Ganzen vorbehalten bleiben, der es vielleicht mit Anschließung an ganz besondere Einzelheiten gelingen wird, einiges Licht hereinzubringen. Im Allgemeinen kann man aber wohl sagen, daß der Charakter der Sprache, neben der den Sûtra überhaupt eigenen Kürze des Ausdrucks und der daraus entspringenden Verengung syntaktischer Bewegung, ein ihnen ganz eigenthümlicher und bei allen in gewissen Zügen so übereinstimmender ist, daß sie der Zeit nach gewiß nicht weit auseinander liegen.

Ueber den verschiedenen Ort ihrer Entstehung läßt sich noch weniger etwas sagen, als über die Zeit; aber das hat auch für uns die geringere Wichtigkeit. Allerdings mögen sich bei der allmählichen Ausbreitung des Volks und bei der Zertheilung desselben in viele selbständige Reiche auch die Gebräuche mit der Zeit bei den einzelnen weiter gebildet und modifizirt haben, und das spricht ja Âçv. sogar direkt aus bei den Hochzeitsgebräuchen. Zu

Anfang von 1, 7 heißt es: *atha khalūccāvacā janapada-dharmā grāmadharmāḥ ca, tān vivāhe pratīyād, yat tu samānam tad vakshyāmaḥ* *). Allein dies ist höchstens bei den rein weltlichen Gebräuchen, der Art wie sie uns das Kauçikasūtra vorführt, der Fall gewesen, die von den übrigen nicht der Erwähnung werth gefunden wurden und sich aus Mangel einer einheitlichen Redaktion auch bei den Einzelnen sehr verschieden gestalteten. Das was Âçv. uns als das Allen Gemeinsame zusammenfassen will und zusammenfaßt, ist eben die damit verbundene religiöse Ceremonie, und daß dieser Theil der häuslichen Gebräuche nicht wesentlich verändert worden ist, dafür hat die Starrheit der Priester im Festhalten am althergebrachten geheiligten Gebrauch reichlich Sorge getragen. Die Brähmaṇen waren, bei aller Zertrennung des übrigen Volks, durch das gemeinsame schlaue berechnete Interesse immer eng mit einander verbunden und sie haben mit vereinten Kräften die Tradition geschützt, durch welche sie, als deren Inhaber, zu Ehren gekommen waren. Seine Ausbildung hatte Alles, was uns in den Sūtra vorgetragen wird, schon in der vorhergehenden Periode der Brähmaṇa erreicht, das zeigt uns der Stil, welcher nicht der eines belehrenden, dogmatischen Werks ist, sondern der Stil eines Compendiums, das die festen Ergebnisse der Dogmatik früherer Zeit in einer fürs Memoriren geeigneten Methode zustutzt.

Vor allem aber scheint mir die Natur dieser Sūtra auf eine solche Ergänzung aus einander hinzuweisen. Sie

*) „Es giebt mannichfache Gebräuche je nach den Landstrichen und Ortschaften: die mag man bei der Hochzeit beobachten. Wir werden nur das angeben, was gemeinsam ist.“ „[Wegen des Interesses, welches diese Abhandlung auch für Nichtkenner des Sanskrit haben wird, halte ich es für angemessen, wenigstens die wichtigeren der von Haas nur im Text mitgetheilten Stellen mit Uebersetzung zu versehen].“
d. H.

sind ja überhaupt nicht zum Zweck einer vollständigen Erschöpfung des Stoffs abgefaßt worden, sondern nur zur Feststellung der Hauptzüge, in welchen die einzelnen Ceremonieen verlaufen. Daß sie sich verschiedenen Veden zuschreiben, wie dies auch die Brāhmaṇa thun *), kann nur, wie das schon anderwärts ausgesprochen wurde, einen ganz äußerlichen Grund haben; allenfalls mochten sie selbst sich auch noch einen tief eingreifenden Unterschied darin vorspiegeln, daß zuweilen bei der gleichen Gelegenheit jede Schule ihre eigenen als besonders heilskräftig betrachteten Sprüche recitirte, die jedoch nicht gerade aus dem Veda genommen zu sein brauchten, dem sie sich zuschrieb. Wenn nun bei dem Einen Ceremonien erzählt werden, die beim Andern fehlen, so scheint dies nicht ein principieller Unterschied der verschiedenen Vedenschulen zu sein, sondern entweder eine subjektive Willkür in Erwägung der größeren oder geringeren Wichtigkeit, oder eben eine Ungenauigkeit der Darstellung in diesen Werken, die, wie gesagt, keine Vollständigkeit bezweckten. Die Art der nachträglichen Einschaltung von Ceremonieen mit „ity eke“, wie sie sich so überaus häufig findet, beweist, daß der Plan der Ausarbeitung kein strenger war. Den Umstand, daß sich diese Zusätze meist in den andern Sūtra ausgeführt finden, braucht man nicht zu einem Argument dafür zu machen, daß der Unterschied der Schulen kein genau festgestellter war. Dies zeigt sich am genauesten bei der Vergleichung des Āçvalāyana und Çāṅkhāyana, die sich beide dem R̥igveda zuschreiben und deren Darstellung des

*) Nun, bei diesen Werken und bei den çrautasūtra hat dies denn doch einen sehr realen Grund, insofern deren Scheidung nach den drei Priestergruppen Hotar, Udgātar, Adhvaryu eine ganz unbedingte ist. d. H.

Hochzeitsceremoniells unter sich doch ebenso verschieden ist als im Vergleich zu Pāraskara und Gobhila.

Kommen wir nun zur Sache selbst! Die Darstellung der Hochzeitsgebräuche in den Sûtren reiht sich ein in die Darstellung des Systems der häuslichen Pflichten und Gebräuche, die in den verschiedenen Stadien des menschlichen Lebens zum Vollzug kommen. Die Sûtren beginnen mit der Zeit, wo der Jüngling selbständig wird und seinen eigenen Heerd gründet. Sein erster Schritt ist dann, sich zu verheirathen, um sein Geschlecht fortzupflanzen. Bei der außerordentlichen Wichtigkeit, welche der Zeugung von Nachkommenschaft für die eigene Erlösung beigelegt wurde, ist es natürlich, daß die Eingehung einer Ehe als ein sehr bedeutendes Moment gefühlt und mit weitläufigen Ceremonieen ausgeschmückt wurde. So nimmt denn auch die Beschreibung der dabei vorkommenden Ceremonieen einen größeren Raum ein als bei den verschiedenen anderen Weißen, die mit dem Kinde von der Geburt an in seiner Entwicklung bis zur Mannbarkeit vorgenommen werden. Ausgeschlossen von dieser Beschreibung ist das civilrechtliche Moment, weil es nicht unter den Gesichtspunkt gehört, von welchem aus die Hochzeit hier behandelt wird. Nur bei Âçvalâyana 1, 6 finden wir eine im Gesetzbuch des Manu (3, 27-38) und Yājñavalkya (1, 58-61) wiederkehrende Bestimmung über die verschiedenen Arten der Aneignung eines Mädchens, welche hier wörtlich folgen möge:

1. alamkṛitya kanyâm udakapûrvâm dadyâd, esha brâhmo vivâhas, tasyâm jâto dvâdaçâ'varân dvâdaça parân punâty ubhayata(h) | 2. ṛitvije vitate karmaṇi dadyâd alamkṛitya, sa daivo, daçâ'varân daça parân punâty ubhaya-

taḥ*) | 3. saba dharmam carata**) iti prajāpatyo 'shtā
 'varān ashtā parān punāty ubhayato | 4. gomithunaṃ dat-
 tvo'payacheta, sa ārshaḥ, saptā'varān sapta parān punāty
 ubhayato | 5. mithaḥ samayaṃ kritvo'payacheta, sa gān-
 dharvo | 6. dhaneno'patoshyo'payacheta sa āsuraḥ |
 7. suptānām***) pramattānām vā'paharet, sa pañcāco |
 8. hatvā bhittvā ca cīrshāṇi rudatīm rudadbhyo haret, sa
 rākshasaḥ****) ||

Ueberhaupt ist das Ceremoniell vorwiegend um seiner
 selbst willen beschrieben; über die Anwendung desselben
 in einzelnen Fällen wird nichts berichtet, so daß es schei-
 nen könnte, als wäre es ohne Unterschied bei allen Kasten

*) Vgl. Z. d. D. M. G. 7, 242.

d. H.

**) Besser wäre der Imperativ, wie er auch bei Manu steht.

***) Beide Hdschr. haben saptānām.

****) „1. Wenn er das Mädchen gebadet und geschmückt hingiebt, so ist dies eine brāhma-Heimführung. Der von solcher Frau geborene Sohn reinigt zwölf Glieder abwärts, zwölf aufwärts nach beiden Seiten hin (nach der Seite des Vaters wie der Mutter). — 2. Wenn er es geschmückt einem Priester giebt, nach Darbringung eines Opfers (als Lohn dafür?), so ist dies eine daiva(-Ehe). (Der Sohn) reinigt zehn Glieder abwärts, zehn aufwärts nach beiden Seiten hin. — 3. Die dadurch daß Beide zusammen die Pflicht üben entstehende (Ehe) ist die prajāpatya (-Form). (Der Sohn) reinigt acht Glieder abwärts, acht aufwärts nach beiden Seiten hin. — 4. Ein Rinderpaar gegeben habend, wohne er ihr bei: dies ist die ārsha (-Form). (Der Sohn) reinigt sieben Glieder abwärts, sieben aufwärts nach beiden Seiten hin. — 5. Nach gegenseitiger Uebereinstimmung wohne er ihr bei, dies ist die gāndharva (-Form). — 6. Nach Befriedigung durch Geld wohne er ihr bei, dies ist die āsura (-Form). — 7. Schlafenden oder Trunkenen raube er sie, dies ist die pañcāca (-Form). — 8. Tödtend und die Köpfe zerbrechend raube er die Weinenden, dies ist die rākshasa (-Form).“ — Die Vergleichung mit Manu und Yājñ. ergibt bei diesen: 1. die Degradation der prajāpatya-Form unter die ārsha-Form, der gāndharva-Form unter die āsura-Form, und der pañcāca-Form unter die rākshasa-Form: — 2. eine völlig verschiedene Auffassung der pañcāca-Form (die dort in der heimlichen Bewältigung eines schlafenden, trunkenen oder irren Mädchens besteht): — 3. eine geringere Zahl von Gliedern, welche entschütet werden (bei Manu sind es nur je 10, 7, 6 und 3 [bei Yājñ. 21, 14, 6, 6] und zwar in derselben Reihenfolge wie oben, ohne Degradation der prajāpatya-Form unter die ārsha-Form!). — Ueber die acht Eheformen bei Manu vgl. die scharfsinnigen Untersuchungen Rossbach's a. a. O. p. 200-212. 237-239. 246. Offenbar sind bei Āçval. auch, wie bei den kavayas des Manu, nur die vier ersten Formen ganz korrekt, da nur bei ihnen von der sühnenden Kraft der diesen Ehen entsprossenen Söhne die Rede ist.

d. H.

gleich gehandhabt worden*). Allein einmal ist es nicht gut denkbar, daß überall so viele Umstände gemacht wurden, als bei einer Priesterehe, oder bei der Ehe sonstiger vornehmer Personen und zweitens sind doch im allgemeinen die Sûtren mit vorwiegender Rücksicht auf die Priesterkaste abgefaßt. Nur die hauptsächlichsten Handlungen mögen, entkleidet von den weitschweifigen Opfern, auch bei der Ehe eines Vaiçya in Gebrauch gewesen sein. Die einzige Ausnahme, wo alle Sprüche weggelassen wurden, wird in den Sûtren bei Pâr. 1, 4 erwähnt, in dem Fall nämlich, wo einer eine Çûdra-Frau heirathete; nach Manu 8, 226 auch bei der Verheirathung mit solchen, die nicht mehr Mädchen waren, worunter sowohl Wittwen verstanden sein mochten, die in bestimmten Fällen nach Ableben des ersten Mannes das Weib seines Bruders werden konnten (wie ja auch bei den Römern Wittwen ohne Ceremonie geheirathet wurden), als auch solche, die bei uns das Landvolk durch Ausstreuen von Häckerling auf dem Kirchweg verspottet. Nârâyana zu Çânkhâya 1, 5 sagt, mit Berufung auf Manu 3, 43, daß diese Gebräuche nur statt fänden bei einer Ehe zwischen zwei Personen aus derselben Kaste.

In allen Sûtren finden wir nun als Einleitung zur Hochzeit einen Abschnitt über die

Anlegung des häuslichen Feuers.

Die Unterhaltung eines häuslichen Feuers in jeder einzelnen Familie, welches zu Opfern für häusliche Zwecke diente, ist ein den Indern mit den andern Völkern gleichen Stammes gemeinsamer Brauch. Der Akt der ersten Anzündung desselben war gleichbedeutend mit der Begrün-

*) Vergl. die direkte Angabe bei Çânkh. I, 14, 13-15. Pârask. I, 9, 4. d. H.

dung des eigenen Hausstandes, wie wir noch bildlich sagen: des eigenen Heerdes. Als solcher ging er der Hochzeit entweder unmittelbar vorher, oder er wurde mit ihr zugleich begangen. Ueber die verschiedenen Zeiten, in welchen dies vorgenommen wurde, über den Ort, wo man das Feuer herzunehmen hatte, sprechen Çāṅkh. 1, 1. Pār. 1, 2. Gobh. 1, 1. Es geschieht bei einem der Brāhmaṇen-kaste angehörigen speziell, sobald er aus dem Stande des brahmacārin heraustritt, bei den Uebrigen zur Zeit der Erbtheilung. Nach dem Gesetzbuch konnten sich nach dem Tode des Vaters die Brüder trennen und einen eigenen Haushalt führen oder auch im Familienverband des ältesten Bruders bleiben; auf den letzten Fall wird sich die zusätzliche Bestimmung des Çāṅkh. (1, 1, 4. 5.)* beziehen, wonach der älteste Bruder den Akt für alle andern vollzog: dāyādyakāla eke | prete vā gṛīhapatau svayam jyāyān. Eher konnte es nach dem Gesetzbuch auch der älteste, noch in der Familie weilende Bruder nicht thun, weil er vordem nicht den für die häuslichen Opfer nöthigen Unterhalt aus eigenen Mitteln bestreiten konnte. Die Stelle bei Gobh. 1, 1, 12: prete vā gṛīhapatau parameshṭhikaraṇam wird wohl auch so zu deuten sein, daß man unter dem parameshṭhin nicht den guru, wie die Wörterbücher angeben, sondern den ältesten Bruder zu verstehen hat. Eine dritte Frist ist die der Verheirathung für Fälle, wo die letztgenannte verstrichen oder noch gar nicht eingetreten war. — Innerhalb dieser Termine werden nun von

*) Die je von mir zugefügte dritte Zahl in den Citaten aus Çāṅkh. g. bezieht sich auf die kleineren Absätze des Textes, wie sie Nārāyaṇa in seinen Schol. der Reihe nach auführt. Bei Pāraskara hat Jayarāma als Richtschnur gedient, und bei den übrigen Sūtren (bei Kauçika für die zweite Zahl) in Ermangelung eines dgl. Hilfsmittels der Zusammenhang. d. H.

Einigen wieder besondere dies fausti genannt. Çāṅkh. 1, 1, 6. 7 nennt den Neumond des Monats Vaiçākha*) und beliebig freilich auch andre nakshatra; Gobhila (1, 1, 3. 13-19) erwähnt als die für alle häuslichen Opferverrichtungen und auch speziell für das Anlegen des Feuers günstige Zeit dieselbe, die auch z. B. bei der Eingehung einer Ehe beobachtet wird: Stand der Sonne nördlich vom Aequator, in der ersten Hälfte eines Monats, an einem günstigen Tage (punye 'hani), besonders Vormittags. Das Feuer holt er sich aus dem Hause eines wohlhabenden Vaiçya, oder überhaupt Eines, der viel opfert, von demjenigen Feuer, welches zuletzt als Opferfeuer gedient hat. Auch kann man es sich selbst zu diesem Zwecke reiben: ausdrücklich verboten aber ist bei Gobh. sich dasselbe zu kaufen. Die Zurüstungen des Ortes, an welchem dieses Feuer angelegt wird, sind dieselben als bei jedem einzelnen pākayajna, bei welchem das Feuer aus diesem beständigen häuslichen Feuer angezündet wird, weshalb die Sūtren dieselben auch erst in diesem Zusammenhange erwähnen. Wie Gobh. sagt, soll man nun dieses Feuer beständig unterhalten, weil daraus das Feuer zu den täglichen Opfern und zu den Voll- und Neumondsopfern genommen wird. Ueberhaupt ist es gemäß seiner zu Eingang der Sūtren erörterten Bedeutung dasjenige Feuer, in welchem die häuslichen Speiseopfer gekocht und theilweise wieder an die Götter geopfert werden. Die allgemeine Norm eines solchen pākayajna beschreiben uns Pār. 1, 1 und Âçv. 1, 3 im Allgemeinen, ausführlicher Gobh. im ersten prapāthaka, mit Anschluß an

*) Wenn der Erste der weißen Hälfte des māgha (I), wie im Jyotisham angegeben, mit der Winterwende zusammenfällt, so ist der erste vaiçākha (IV) identisch mit dem Frühlingsaequinoktium: der Neumondstag fällt auf den 30sten vaiçākha. d. H.

das Vollmondsopfer und Çânkh. 1, 7—9 bei Gelegenheit des Opfers nach der Verlobung.

Werbung.

Sehr nachdrücklich wird in den Sûtren wie bei Manu anempfohlen, ein Mädchen zu wählen, welches mit den erforderlichen lakṣhaṇa (Wahrzeichen) ausgestattet sei. Ueber das wirkliche Vorhandensein derselben entschied, im Fall der Schwierigkeit anderer Beweisführung, das Loos. Der Gebrauch, den uns Gobh. 2, 1 und Âçv. 1, 5 erzählen, ist gewiß ein sehr alter *), obschon damals vielleicht nur noch landschaftlicher. Wir lassen hier die beiden Darstellungen dieses merkwürdigen Gebrauches folgen, zuerst die des Gobhila: 1. puṇye nakṣhatre dârân kurvîta | 2. lakṣhaṇapracastân kuçalena | 3. tadalâbhe piṇḍân, vedyâḥ sitâyâ hraddâd gosbṭhâc catuspathâd âdevanâd âdahanâd irinât, sarvebhyâḥ sambhâryaṁ navamaṁ, samân kṛitalakṣhaṇân pâṇâv âdhâya kumâryâ upanâmayed | 4. ṛitam eva prathamam**) ṛitam nâ'tyeti kaç canâ 'ta iyam***) pṛithivî çritâ sarvam idam asau bhûyâd iti tasyâ nâma grihitvai'shâm ekam grihâneti brûyât | 5. pûrvashâm caturṇâm grihṇantim upayachet | 6. sambhâryam api tv eke. „An einem durch ein günstiges nakṣatra bezeichneten Tage soll er sich ein Weib nehmen, die nach dem richtigen Brauche durch den Besitz aller Wahrzeichen †) preiswürdig ist. Wenn er eine

*) Auch bei uns sind dergl. Brautproben, nur freilich nicht direkte, öffentliche, noch zahlreich im Brauch: vgl. über das Looswerfen bei Hochzeiten Weinhold p. 256 und z. B. Schönwerth I, 51 (der Bursche, der sein Mädchen das erste Mal ausführt, stellt eine Probe an, um zu erkennen, was für ein Weib er an ihr bekommen werde: er läßt Küse bringen und schneidet ihn auf ohne ihn zu schaben. Ist das Mädchen den Küse, wie er liegt ohne ihn zu putzen, so wird sie sicher eine unreinliche Hausfrau etc.). d. H.

) prathamam, viersilbig. *) iyam, einsilbig zu lesen. d. H.

†) Vgl. den Spruch bei Gobh. 2, 3, 5 (s. im Verlauf). d. H.

solche nicht finden kann, so nimmt er [bei der Wahl einer anderen] kleine Erdschollen in die Hand von einem Opferplatz, von einer Ackerfurche, von einem See, von einem Kuhstall, von einem Kreuzweg, einem Spielplatz, einer Brandstätte und von einem unfruchtbaren Stück Heideland und als neunte eine aus allen anderen gemischte; alle sind von gleicher Größe, aber durch Zeichen von einander unterschieden. Damit naht er dem Mädchen und sagt: „Die Ordnung war zu allererst und Niemand überschreitet sie. In dieser Ordnung ruht die Erde! Möge die hier alles dies sein“. Indem er dabei ihren Namen nennt, sagt er: „Nimm eine von diesen Schollen“. Wenn sie eine von den vier ersten nimmt, soll er sie heirathen; Einige sagen: auch wenn sie die neunte ergreift.

Āçvalāyana stellt die Sache folgendermaßen dar*):

1. kulam agre pariksheta ye mātṛitaḥ pitṛitaḥ ceti yathoktaṃ purastād | 2. buddhimate kanyāṃ prayached | 3. buddhirūpaçilalakṣaṇasampannāṃ arogāṃ upayacheta | 4. durvijneyāni lakṣaṇāṇy**) | 5. asṭau piṇḍān kṛitva „ritam ***) agre ****) prathamam jāna rite satyam pratisṭhitaṃ yad iyam †) kumāry abhijātā tad iyam iha ††) pratipadyatām yat satyam †††) tad dṛiçyatām“ iti piṇḍān abhimantrya kumārīm brūyād „eshām ekaṃ gṛihāṇeti“ | 6. kṣhetrāc ced ubhayataḥsasyād gṛihṇīyād annavaty asyāḥ prajā bhaviṣyatīti vidyād | 7. goṣṭhāt paçumatī | 8. vedipurīṣhād

*) Vgl. Mitāksharā zu Yājñ. 1, 52 fol. 6a: die Reihenfolge in der Aufzählung der acht piṇḍa ist daselbst fehlerhaft. d. H.

**) Man möchte lakṣaṇāṇity erwarten. d. H.

***) Vgl. Pāp. 6, 1, 128. Beide Handschriften haben diese Lesart.

****) ritam agre, dreisilbig zu lesen. — †) iyam, einsilbig. d. H.

††) iyam iha, zwaisilbig. Das Beste ist also wohl eines der beiden Wörter, iyam etwa, zu streichen. d. H.

†††) satyam, dreisilbig. d. H.

brahmavarcasviny | 9. avidâsino hradât sarvasampannâ | 10. "devanât kitavî | 11. catushpathâd vipravrajîni | 12. 'riṇâd adhanyâ | 13. çmaçânât patighnî. [Der Vater des Mädchens] möge sich zuerst nach der Familie erkundigen [mit den herkömmlichen Fragen], welches [seine Verwandten] väterlicher- und mütterlicherseits sind. In der Weise, wie dies vorher gesagt wurde (d. h. mit den im vorigen Kapitel erwähnten Opfern und Sprüchen)*), möge er das Mädchen einem weisen Manne zur Ehe geben. Der Mann soll ein Mädchen heirathen, welches klug, schön, tugendhaft, mit allen Wahrzeichen ausgestattet und nicht krank ist. [Çânkh. 1, 5, 5—10 sagt in dieser Hinsicht: kumâryai pâṇim grih- nîyâd | yâ lakṣhaṇasampannâ syâd | yasyâ abhyâtmam aṅgâni syuḥ | samâḥ keçântâ(h) | âvartâv api yasyai syâtâm pradakṣiṇau grîvâyâm | shaḍ vîrân janayishyatîti **). Vgl. Yâjñavalkya 1, 52. 53]. Das Vorhandensein dieser Wahrzeichen ist aber [zuweilen] schwer zu erkennen [und dazu dient folgende Probe]. Er macht acht Erdschollen zurecht und sagt: „Die ewige Ordnung entstand vormals zuerst; auf sie stützt sich die Wahrheit. Wofür dieses Mädchen geboren ist, dazu möge sie hier (bei dieser Loosung) kommen. Was wahr ist, das möge sich zeigen“. Wenn er so diese Erdschollen angesprochen hat, so spricht er zu dem Mädchen: „Ergreife eine von diesen“. Nimmt sie von dem

*) Diese Uebersetzung scheint mir irrig. Die Worte yathoktam purastât gehören vielmehr zum Vorhergehenden d. i. zu den durch iti als Citat markirten Worten, und involviren resp. eine Zurückbeziehung auf das çrautasûtram des Açval. Ebenso heisst es in §. 23: pîtrivjo vṛipite 'nyûnâ- tiriktâṅgân ye mâtṛitaḥ pîtritaḥ ceti yathoktam purastât | Ich vermag indess die Stelle im Açv. çr. nicht nachzuweisen. Vgl. Yâjñav. 1, 53. d. H.

**) „Ihre Glieder sollen zu sich im richtigen Verhältnisse stehen (Nâr. hṛidayâbhimukhâniva), ihre Haare glatt sein, und sie soll zwei nach rechts hin sich wendende Wirbel im Halse (d. i. wohl Grübchen im Nacken?) haben: die wird ihm sechs Söhne gebären.“ — Wenn die Wirbel nach links gehen, ist dies ein unglückliches Zeichen, s. Kauç. 124 (Omina p. 390-1). d. H.

auf beiden Seiten (d. i. wohl zweimal im Jahre?) Frucht tragenden Felde, so möge er daraus abnehmen, daß ihre Nachkommenschaft stets mit Speise versehen sein wird. Nimmt sie den Klumpen Erde aus dem Kuhstall, so wird sie *) reich an Heerden sein; nimmt sie von dem Staube des Opferplatzes, so wird sie im brahman-Glanz strahlen**); wenn den Klumpen aus einem nicht versiegenden See, so ist sie in Allem Gedeihen habend***); wenn den Klumpen Erde, der von einem Spielplatz herrührt, so ist sie spielsüchtig****); wenn den von einem Kreuzweg genommenen, so ist sie unstet umherschweifend †); wenn von einem unfruchtbaren Landstrich, so ist sie arm an Ernte ††); wenn sie endlich den von einem Begräbnisplatz genommenen Klumpen nimmt, so wird sie ihren Gatten tödten †††).

Das Anhalten um die Braut beim Vater oder den sonstigen Verwandten geschah durch besondere Brautwerber, die aus den nächsten Anverwandten des Bräutigams genommen wurden. Der Hergang wird erzählt bei Çāṅkh. 1, 6. Die Brautwerber ziehen mit Blumen, Früchten und dgl. versehen unter dem Segenswunsch des Bräutigams (der also zu Hause bleibt) nach dem Hause der Braut und melden sich dem Vater derselben mit ihren Namen, und sagen ihr Begehr. Das ganze Haus versammelt sich und man sitzt nun nieder zur Besprechung der Angelegenheit;

*) die Nachkommenschaft? oder das Mädchen? Besser wohl (wegen 11 und 13) letzteres: so auch Mit., wo dhānyavati, reich an Getreide. d. H.

**) d. i. sich durch die Kenntniß der heiligen Werke auszeichnen: agni-hotraparā Mitāksh., eifrig in der Pflege des Feuers. d. H.

***) vivekinī caturā sarvajānārcanaparā, d. i. klug, geschickt, freundlich gegen alle Leute Mitāksh. d. H.

****) rogiṇī, kränklich Mitāksh. — †) vyabhicāriṇī, unkeusch M. d. H.

††) bandhyā, kinderlos Mitāksh. d. H.

†††) d. i. überleben: vidhavā, Wittwe Mitāksh. d. H.

die Verwandten der Braut sitzen mit dem Gesicht nach Osten, die des Bräutigams ihnen gegenüber. Die Brautwerber erzählen nun die Geschlechtsreihe ihres Schützlings und erbitten für ihn die Braut. Sind beide Theile einverstanden, so berühren alle zusammen als symbolischen Akt der Vereinigung beider Familien eine mit Blumen, gerösteten und ungerösteten Gerstenkörnern, Früchten und Gold gefüllte Schaafe (*pûrṇapâtrī*), deren mystische Kraft durch Sprüche gepriesen wird. Dieser Theil der Ceremonie wird dann damit beschlossen, daß der Lehrer (Hauspriester? *âcāryaḥ*: des Bräutigams?) die Schaafe der Braut auf den Kopf setzt und ihr Nachkommenschaft und alles Glück wünscht, was an die *καταχυσματα* der Griechen erinnert, mit denen die Braut bei der Ankunft im Hause des Bräutigams überschüttet wurde, um symbolisch die ihr gewünschte Fruchtbarkeit anzudeuten. — Wir lassen hier den Text folgen:

1. *jâyām upagrahîshyamâṇo 'nṛiksharâ iti* (S. 23) *varakân gachato 'numantrayate* | 2. *'bhigamane pushpaphalayavân âdâyodakumbham câ* | 3. *'yam aham bho iti triḥ procyo* | 4. *'dite prâṇmukhâ grihyâḥ pratyaṇmukhâ âvahamânâ gotranâmâny anukîrtayantaḥ kanyâm varayanty* | 5. *ubhayato rucite pûrṇapâtrîm abhimṛçanti pushpâkshataphalayavahiranyamiçrâm, anâdhrisṭam asy anâdhrishyam, devânâm ojo 'nabhiçasty abhiçastipâḥ, anabhiçastenyam añjasâ satyam upagesham suvite mâ dhâ ity* | 6. *â naḥ prajâm iti* (S. 43) *kanyâyâ âcārya utthāya mûrdhani karoti „prajâm tvayi dadhâmi paçûns tvayi dadhâmi tejo brahmavarcasam tvayi dadhâmiti“*. Der Comm. versteht unter den Brautwerbern den Vater des Bräutigams und die nächsten Anverwandten, nebst dem *âcārya*, Lehrer, desselben:

unter den mitgebrachten Geschenken zählt er Jasmin, Kokosnüsse, wohlschmeckende Eßswaaren, außerdem noch ein hübsches Kleid und Schmucksachen auf. Die Schaale, die sie um der gegenseitigen Einmüthigkeit willen und um Beleidigung fern zu halten (adrohâya ca) berühren*), ist von Rohr und von Wurzeln des Suvarṇa u. a. Er setzt noch hinzu, daß auch andre Leute herbeikommen, um diese Festlichkeit zu sehen. — Nach dieser Zusage folgt bei Çāṅkhâyaṇa 1, 7—9 ein sehr ausführlich geschilderter âjyahoma, den (der Bräutigam, Schol.) in seinem eignen Feuer darbringt. Dieser „Verlobungs-homa (pratiçrute homakalpah) ist, heißt es dann weiter in 10, 1., die Norm für alle bhûtikarman (Werke um des Gedeihens willen, d. i. alle smârta-Ceremonieen, wie jâtakarman und dergl., resp. alle upanayanâdayaḥ saṃskârâḥ, Schol. zu 12, 13), für alle âjyâhuti, alle çākhâpaçu, alle caru und pâkayajna, auch für die im çrauta-Ritual erwähnten dergl., und wird daher eben, als erstes Opfer der Art, das der Bräutigam selbst darbringt, so ausführlich geschildert. Da sich nur wenig speciell auf die Hochzeit Bezügliches dabei erwähnt findet, so sehen wir hier ganz davon ab. In §. 11 folgt dann eine vom Schol.

Indrâṇîkarman

genannte Ceremonie. Den Grund zu dieser Benennung hat er wohl selbst nicht gewußt, da die Indrâṇî dem späteren

*) Es erinnert dies an die mit demselben Verse (VS. 5, 5) begangene tânûnaptra-Feier im çrauta-Ritual, eine an tanûnaptar (den Wind) als Zeugen gerichtete beschwörende Anrufung, verbunden mit gemeinsamer Berührung einer âjya-Spende (die daher auch selbst tânûnaptram heißt) durch sämtliche Priester und den Opfernden, behufs gemeinsamen Vorgehens beim Soma-Opfer, unmittelbar nach der âtithya genannten Einleitungsfeier: s. Kâty. 8, 1, 24. 26. Çatap. 3, 4, 2, 8. 9. 3, 1 ff. Çāṅkh. 5, 8, 1 ff. Lâṭy. 5, 6, 6. d. H.

Bewußtsein ganz entfremdet war; wenigstens erklärt er sich nicht darüber. Ob vielleicht die Beschützung des Hauswesens eine Seite dieser Göttinn war, darüber läßt sich bei dem nicht zu häufigen Vorkommen derselben im Veda nicht gut entscheiden; im A.V. 14, 2, 31 (vgl. S. 51) aber scheint sie der Braut als das Muster einer thätigen Hausfrau vorgestellt zu werden. Danach dürfte man vielleicht in der folgenden Ceremonie eine Inauguration der Braut in den neuen Wirkungskreis, den sie fortan im Hause des Mannes übernehmen soll, zu erkennen haben.

Die Darstellung derselben bei Çāṅkhâyaṇa lautet wie folgt:

1. athaitāṃ rātrīm çvas tṛitīyāṃ vā kanyāṃ vakshyan-tīti | 2. tasyāṃ rātryāṃ atīte niçākāle sarvaushadhiphalottamaiḥ surabhimicraiḥ saçiraskāṃ kanyāṃ āplāvya | 3. raktam ahatam vā vāsaḥ paridhāya | 4. paçcād agneḥ kanyāṃ upaveçyā 'nvārabdhāyām mahāvyaḥṛitibhir hutvā 'jyāhutir juhoty agnaye somāya prajāpataye mitrāya varuṇāye 'ndrānyai gandharvāya bhagāya pūshṇe tvashṭre bṛihaspataye rājne pratyānikāyeti | 5. catasro 'shṭau vā 'vidhavāḥ çākapiṇḍibhiḥ surayā'nna ca tarpayitvā catur ānartanam kuryur | 6. etā eva devatāḥ puṇso | 7. vaiçravaṇam içānam câ | 8. 'to brāhmaṇabhojanam. An einem der drei Tage, wo es heißt: heute oder morgen oder übermorgen werden sie die Braut heimführen, möge nun er (wer? nach Nār. der als Brautwerber gekommene âcārya des Bräutigams), wenn es Morgen wird, das Mächen vom Kopfe ab *) begießen [aus Gefäſsen], in denen sich allerlei [Heil-]

*) Das Baden des Hauptes sei Nichtwitwen untersagt, bemerkt Nār., daher hier die ausdrückliche Gestattung.

Kräuter und ausgezeichnete Früchte, vermischt mit wohlriechenden Stoffen, befinden. Dann möge er *) ein rothes oder ein noch nicht gewaschenes [weißes, Nâr.] Kleid umthun und das Mädchen westlich vom Feuer niedersitzen lassen. Indem er nun ihre Hand erfaßt, opfert er zunächst (viermal) mit den vier mahavyâhṛiti-Formeln und bringt sodann (noch andre 13) âjya-Opfer dar **), dem Agni, Soma, Prajâpati, Mitra, Varuṇa, Indra, der Indrâṇī, dem Gandharva, Bhaga, Pûshan, Tvashtar, Brihaspati und dem Râjan pratyânika. (Ueber den letzten will ich, da es mir an weiteren Anhaltspunkten fehlt, keinen Erklärungsversuch machen; Nâr. verräth eigentlich auch nur seine gänzliche Rathlosigkeit, wenn er sagt: rājne pratyânikâyety etad ekam eva padaṃ, na padadvayaṃ, pratyânikaguṇaviṣiṣṭâyâ rājne ity arthah). Dann mögen vier oder acht junge (wörtlich: noch nicht verwittwete) Frauen ***), welche vorher mit Kuchen (?), mit Wein (Bier?) und Speise zu erfreuen sind, viermal einen Tanz aufführen. (Nâr.: çâka-piṇḍibhiḥ çâkair mādakaiḥ (? modakaiḥ?) piṣṭapīṇḍyas tābhiḥ, surayâ paisṭy-âdikayâ, annena pāyasādinā mādakena (moda°?) tās tarpayitvâ bhojanaṃ kārāyitvâ catuḥ caturvidham ānartanaṃ nṛityaṃ kuryur nṛitya-gītavādanādibhiḥ caturvidham). Dieselben Gottheiten sind des Mannes ****), bei welchem aber noch Vaiçravaṇa (Ku-

*) ihr? oder: sich? die Variante paridhāpya würde für das Mädchen entscheiden: da dieses indeß unmittelbar vorher und nachher direkt als Objekt genannt ist, so kann sie gerade hier eben nicht Objekt sein. d. H.

**) Da für diese dreizehn Spenden keine Sprüche genannt sind, so geschieht nach der allgemeinen Regel (Çāṅkh. g. I, 9) deren Darbringung nur mit dem Rufe: amuṣhyai svāhā, der und der Gottheit sei Heilgruß! d. H.

***) Also den pronubae der Römer entsprechend. Nach Nâr sollen es wegen des surā-Trinkens nur Çūdra-Frauen sein: doch ist dies wohl nur sekundärer Purismus. d. H.

****) Die âjya-Opfer finden somit sowohl für die Braut als für den Bräutigam, und zwar nach Nâr. resp. sowohl in dem Hause der Braut als

vera) und Îçâna (Rudra) hinzuzufügen sind. Darauf findet (je) eine Speisung von Brâhmaṇen statt. (Nâr.: varasyâpi tasyâṃ râtryâṃ madhyarâtrâd uttarakâle pûrvoktaprakâreṇa snapanam kârayitvâ devatânâṃ yajanam kuryât | etâ ukta-devatâ eva bhavanti iti | api ca vaiçravaṇam îçânâṃ ca caturthyantam (mit der Endung des Dativs) juhuyât | etâvatâ kanyâgrihe mahâvyâhṛityâdikâ râjne pratyânîkâ-yetyantâḥ saptadaçaiva devatâḥ | varagrihe mahâvyâhṛityâdikâ îçânaparyantâ ekonaviṇçatir devatâḥ | anyan nartanâdikam samânam || ato nartanânantaram kanyâgrihe varagrihe (ca) prâtar brâhmaṇabhojanasamkalpah, karmâpavarge brâhmaṇabhojanam ity uktatvât (Çâṅkh. 1, 2, 1) ekaikam eva | tataḥ çam na indrâṅnî iti (R. 7, 35, 1) karmasamâpanam | iti indrâṇîkarma.)

Âçv. 1, 4 erwähnt als der Hochzeit vorhergehend (und also an diesen Ort gehörig) nur vier âjya-Opfer an Agni, wozu er auch vier entsprechende Sprüche angibt: 1. udag-ayana âpûryamânapakshe kalyâṇe nakshatre caulakarmopanayanagodânavivâhâḥ | 2. sârvakâlam eke vivâham | 3. teshâm purastâc catasra âjyâhutîr juhuyâd „agna âyûnshi pavasa“ iti tisṛibhiḥ „prajāpate na tvad etâny anya“ iti ca | 4. vyâhṛitibhir vâ | 5. samuccayam eke | 6. nai'ke kâṃ cana | 7. „tvam aryamâ bhavasi yat kanînam“ iti vivâhe caturthî. Das Haarschneiden, die Einführung in die Schule, das Kürzen des Backenbartes und die Hochzeit geschehen, wenn die Sonne in dem nördlichen Gange steht, in der

in dem des Bräutigams (!) statt, mit dem Unterschiede, daß bei letzterem eben noch diese zwei neuen âjya-Spenden hinzutreten. — Jedenfalls kann wenigstens der Bräutigam selbst nicht derjenige sein, welcher die Braut begießt und die 13 âjya-Spenden opfert: denn es müßte dann. Âtmano heissen (nicht: puṃso).

lichten Hälfte des Monats *) und unter einem glücklichen nakshatra **). Die Hochzeit lassen Einige zu jeder Zeit vor sich gehen. Vor allen diesen Handlungen opfert man vier ājya-Opfer je mit einem der vier Verse R. 9, 66, 19 — 21. 10, 121, 10: dabei wird beliebig noch je eine der vier vyāhṛiti-Formeln gesprochen (bhūh svāhā | bhuvaḥ svāhā | svaḥ svāhā |

*) Auch bei uns wird die Trauung bei abnehmendem Monde örtlich als unheilvoll betrachtet, s. Schönwerth 1, 91. d. H.

**) Ueber die günstigen nakshatra für die Hochzeit s. den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra p. 311-2. 364-6. Nār. zu Çāṅkh. I, 5, 5 (udagayana āpūryamāṇapakṣhe puṇyāhe) bringt dafür folgenden Spruch (im rathoddhātā-Metrum) bei: mūlamaitramṅgarohiṇīkaraṇiḥ paushpamārutamaghotarānvitaiḥ | nirvidhābhir (?) uḍubhir mṛgidṛiḥ pāpipīḍanavidhir vidhiyate || Danach sind außer den von Pāraskara I, 4, 5 angegebenen nakshatra, nämlich mṛga 3, rohiṇī 2, mārutam d. i. svāti 13, und den drei mit einer uttarā verbundenen, d. i. 9. 18. 24 mit Ausschluss [so bei Pār.], resp. 9. 10. 18. 19. 23. 24 mit Einschluss der uttarā, auch noch mūla 17, maitram d. i. anurāḍha 15, paushpā d. i. revatī 26 und maghā 8 dazu geeignet. — Für die passenden Monate findet sich ibid. ein Spruch aus der ratnamālā (in praharṣiṇī): nā "śhāḍhaprabhṛitacatusṭaye vivāho, no paushe, na ca madhusaṃjñite vidheyah | nai 'vā 'stamgatavati bhārgave na jīve, vṛiddhatve na khalu taylor, na bālabbāve || Danach sind die vier Monate von āśhāḍha VI—IX ab, also āśhāḍha, ṛavāṇa, praushṭhapada, ācṇvayuḥ, ferner pausha XII und madhu d. i. für die Zeit dieses Werkes offenbar caitra III (nicht phālguna II) nicht geeignet zur Hochzeit; es sind dies, wenn wir nach der Angabe des jyotiṣham den Ersten des māgha I für die Winterwende (Thauzeit), den Ersten des ṛavāṇa für die Sommerwende (Regenzeit) ansetzen, die vier Monate, welche den Schluss des Sommers, die Regenzeit und den Anfang des Herbstes bilden, sodann der Monat vor der Winterwende (Schluss des Winters) und der Monat vor dem Frühlingsaequinoktium (Anfang des Frühlings). Danach bleiben zur Disposition die Monate māgha I, phālguna II, vaiśākhā IV. jyaishṭha V, kārttika X und mārgaṣṛisha XI, welche letzteren beiden aber nicht zum udagayanam gehören, wie doch der Text fordert. Mit dieser Forderung des Textes steht freilich auch Kauṣ. 75, 1 in direktem Widerspruch, wo ausdrücklich die Zeit vom Vollmond des kārttika X bis zu dem des vaiśākhā IV, also ungefähr Herbstaequinoktium bis Frühlingsaequinoktium, dafür angesetzt wird. [Ueber Herbst- und Winters-Anfang, als die gewöhnliche Zeit zum Heirathen auch bei uns, s. Kuhn westphäl. Sagen 2, 36. 37: ebenso bei den Griechen, Hermann griech. Privat-Alterthümer p. 149]. — Die Angabe im zweiten Hemistich des Verses aus der ratnamālā, daß die Hochzeit nicht stattfinden solle, wenn Venus (bhārgava) oder Jupiter (jīva) entweder untergegangen, oder alt d. i. dem Untergange nahe sind, oder wenn sie noch jung sind, d. i. noch nicht hoch über dem Horizonte stehen, somit also nur dann stattzufinden hat, wenn beide Planeten in voller Pracht am Himmel strahlen, ist natürlich eine ganz sekundäre Zuthat: die Beziehung der Venus auf die Liebe weist darin wohl deutlich genug auf Entlehnung aus griechischer Astrologie hin. d. H.

bhūr bhuvaḥ svaḥ svāhā | nach Nārāyaṇa). Einige wünschen diese alle zusammen (d. h. nicht einzeln je zwischen die Verse vertheilt, sondern je am Schluß alle zusammen hintereinander hergesagt), Andere aber gar keine [vyāhṛiti]. Bei der Hochzeit sagt man als vierten Vers (nicht R. 10, 121, 10, sondern) R. 5, 3, 2.

Von Interesse ist es zu vergleichen, was die spätere, bekanntlich in Bezug auf die Hochzeitsfeierlichkeiten geradezu maafslos gewordene Sitte diesen im Ganzen nur kärglichen Angaben gegenüber bietet. Reichlichen Aufschluß darüber vermag uns die an Pāraskara sich anlehrende vivāhapaddhati (Verz. d. B. S. H. 1048) zu geben, aus deren Wust von Precationen, Heiligsprechungen, Beschwörungsformeln und Nebenceremonien etwa folgendes als die der eigentlichen Hochzeit vorausgehenden Feierlichkeiten kurz herausgehoben werden möchte.

Darreichung von pūga (Betelnüssen), dann arghadāna bei Ankunft des Bräutigams. Der Vater des Mädchens nimmt sieben pūga-Früchte und setzt sich mit dem Gesicht nach Norden. Dem Bräutigam, sowie den Aeltern der Familie werden die Füße gewaschen. Dann wäscht man sich selbst die Füße. Gegenseitige Beglückwünschung. Der Vater der Braut gibt dem Bräutigam die sieben Früchte in die Hand mit einem Spruch, der die dadurch bewirkte Anhänglichkeit des Mädchens an den Bräutigam ausspricht. Besprengung mit geweihtem Wasser. Geschenk von Gold an die Brāhmaṇen. puṇyāhavācanam. — Der Bruder der Braut und das Gesinde essen Ghee und Zuckerwerk (guḍa). Diesen allen gibt der Vater des Bräutigams Kokosnüsse (nālikera). — Der Vater des Bräutigams geht mit Gefolge in das Haus der Braut; er bringt verschiedene Geschenke

mit. Man schenkt sich gegenseitig Kokosnüsse. Die Ankömmlinge werden mit pûgîphala beehrt und die Verwandten noch mit anderen Geschenken. Auch Zuckerwerk in viereckigen Figuren hat der Vater des Bräutigams bereitet und vertheilt es an die Verwandten, die er noch mit Augensalbe bestreicht. Die Braut wird dann mit Silber- und Goldschmuck beschenkt und ihr ein Kleid angelegt. Auch sie bekommt sieben Betelnüsse und wird mit Wasser besprengt. Es wird allerlei Speise gekocht. Frauen reiben den Bräutigam mit allerlei Wohlgerüchen ein und dabei figurirt seine Tante (pitṛishvasâ fol. 4 b.) in gelbem Kleide. Ihre Funktionen dabei sind mir aber unklar geblieben. — Braut und Bräutigam treten, mit dem Gesicht nach Osten, ein, und eine Verwandte ebenfalls in gelbem Kleide streut aus einem Worfelgefäſs Reis auf sein oder ihr Haupt und bindet an die rechte Hand des Bräutigams, an die linke der Braut einen eisernen Ring (lohamudrikâ). Dann folgen (fol. 5 b bis 15 b) zwei Arten des Manenopfers, nândimukhaçrâddha und âbhyudayikaçrâddha. — Der Bräutigam geht mit einem Gefäſs voll Früchten und verschiedenen Toilettengegenständen ins Haus seines Schwiegervaters, begleitet von seinen Verwandten, die sich an der Stirn mit saffranrothen Strichen gezeichnet haben. Er besprengt sie mit Wasser und legt einen silbernen Schmuck an. Die Braut gibt ihm hingegen Betelnufs, Sandel, eine Opferschnur, ein Kleid, einen Fingerring und Ohrringe. Er wird besprengt. — Die Mutter der Braut geht (fol. 16 b) in Begleitung mehrerer Frauen ins Haus des Bräutigams. Nachdem sie sich auf einem Sessel niedergelassen hat, läſst sie den Bräutigam durch Frauen aus einem viereckigen Gefäſs besprengen. Der Bruder des Mädchens gibt dem Bräutigam Kokos-

nüsse, ein paar Schuhe, ein neues Kleid und eine Opfer-
schnur. Der Bräutigam besalbt dafür ihnen allen das Haar
mit Wohlgerüchen, verehrt ihnen Kleider und vollzieht das
âratika. — Nachher reitet der Brautigam in Begleitung
seiner Verwandten unter MusikschaU wieder einmal nach
dem Hause des Schwiegervaters, wo er sich dann es ge-
fallen lassen muß, daß die Braut, an die Hausthür tretend,
seine beiden Füße in einen kleinen Brunnen (wohl einen
Waschzuber?) setzt: daß deren Mutter (ihn? das Objekt
fehlt) mit einer Mörserkeule etc. stampft (d. i. doch wohl
zerbläut *), (ihm) dann ein safranfarbenes Kleid über den
Hals wirft, und (ihn) schließlich bei der Nase ins Haus
führt! (tataḥ varo [!] sarvaiḥ parivṛito açvârûḍho mahad-
vâdyamâna çvaçuragrihe gachet, tataḥ kanyâ grihadvâre
[hs. grihe dvâre] âgatya varapâdau cuṇṭikâyâṃ dadhâti [hs.
cuṇṭikâṃ dadâti], tataḥ kanyâmâtâ musalâdinâ [hs. °çâ°]
peshanam [hs. po°] karoti, tataḥ kusumbhavastraṃ kaṇṭhe
[hs. kaṇṭhe] prakshipya nâsikâṃ dhṛitvâ grihamadhye âna-
yati iti âcâraḥ samâptah). Nach dieser weitläufigen Aus-
dehnung der Sponsalien folgt dann eine Darstellung der
eigentlichen Hochzeit (fol. 17 a), welche, abgesehen von
einem langen Excurs auf fol. 23 a—30 a über allerlei nicht
zur Sache gehörigen theologischen Wissenskram, derjeni-
gen des Pâraskara fast Schritt für Schritt folgt und nur
wenige unbedeutende Zusätze enthält.

Mit dem indrâṇîkarman — um den Faden hier
wieder aufzunehmen — ist nun der erste Theil des vivâha-

*) Das Durchprügeln des Bräutigams ist auch bei uns Sitte, zwar nicht
durch die Schwiegermutter, dafür aber durch die Hochzeitsgäste, die dies
Amt wohl noch nachdrücklicher üben: der Sinn ist freilich in beiden Fällen
wohl etwas verschieden. Vgl. Kuhn, Westphälische Sagen 2, 42. Wein-
hold p. 262. d. H.

Ceremoniells, das Verlöbniss, als geschlossen zu betrachten; die Handlungen, die nun folgen, gehören schon zu der Hochzeit im engeren Sinn und beginnen zuvörderst mit dem feierlichen

Empfang des Bräutigams.

Hübsche junge Frauen geleiten den Bräutigam, der sich gebadet und geschmückt hat, in das Haus der Braut. Nach Çāṅkh. 1, 12 zu schliessen, trieben diese unterwegs mit ihm allerlei Scherz *) und verlangten Manches von ihm, wozu er sich schwer anstellig zeigen mochte. Er mußte aber, was sie verlangten, erfüllen und durfte ihnen nur nicht zu Willen sein, wenn sie ihm etwa den Genuß verbotener Speise oder, was sonst Sünde war, zumutheten: 1. snātaṃ kṛitamaṅgalaṃ varam avidhavāḥ subhagā yuvatyāḥ kumār-yai veçma prapādayanti | 2. tāsām apratikūlaḥ syād anyatrā 'bhakshyapātakebhyāḥ.

Der Vater der Braut nun bereitet einen festlichen Empfang durch ein Honiggemisch, madhuparka, dessen Her gang uns Pār. 1, 3 sehr detaillirt beschreibt. Der Text dieses Stückes aus Pār. ist durch Stenzler in einem an Al. v. Humboldt gerichteten Programm (1855) bekannt gemacht **); wir betrachten hier nur kurz den Verlauf, so weit er auf die Hochzeit Anwendung findet, mit gelegentlicher Anziehung einzelner Notizen aus Jayarāma, Kāma-deva und Vāsudeva zu Pāraskara und Rāmacandra zu Çāṅkh. 1, 12.

Der Schwiegervater läßt von den Dienern einen Sitz von Kuça-Gras herbeischaffen, ferner einen Schemel für

*) Vgl. das eben (p. 300) aus der vivāhapaddhati Angeführte, wo die Braut selbst und deren Mutter ihm allerlei Schabernack anthun.

**) Vgl. Z. d. D. M. G. 10, 580 und s. Colebrooke I, 205 ff. d. H.

die Füße, Waschwasser für dieselben, und die Ehrengabe bestehend in einem Gefäße mit Wasser (Jay.: argha-
 çabdenodapâtram evocyate) sammt einer Zuthat von Gräsern und Kräutern (Kâmad.: argham amṛinmayapâtra-
 sthitam sakuçajaladûrvâcandanâkshatasamanvitam), endlich den madhuparka, eine aus Milch, Honig und Butter bereitete Speise. Die Beischaffung dieser Utensilien wird noch besonders durch einen Brâhmanen oder sonst Jemand controlirt, der die Gegenstände alle einzeln dreimal beim Namen nennt. Der Bräutigam nimmt nun zuerst das Polster in Empfang und setzt sich darauf mit einem Spruch, in welchem er wünscht, seine Feinde ebenso unterzutreten wie dieses Polster. Nachdem er sich dann die Füße gebadet hat, wird ihm ein zweiter Bündel Kuça-Gras unter dieselben gelegt. Er empfängt darauf die Ehrengabe, bestehend aus jenem Wassergefäße, gefüllt mit Wasser zum Spülen des Mundes. Einen Theil dieses Wassers weicht er dem Urquell alles Wassers, dem Meere, indem er es mit einem darauf bezüglichen Spruch nach Norden oder Osten auswirft. Mit dem übrigen Wasser spült er sich unter Hersagung dreier Sprüche aus dem Veda dreimal den Mund aus und bereitet sich so vor zum Genuß des madhuparka. Es wird ihm dann der madhuparka in einem verdeckten Gefäße gebracht und aufgedeckt. Mit verschiedenen Sprüchen sieht er erst hinein, nimmt ihn dann in Empfang, faßt ihn mit der linken Hand und läßt einen Theil davon ins Feuer. Dann kostet er dreimal davon mit drei besonderen Sprüchen und kommt jetzt erst zum ruhigen Genuß des Uebrigen. Nach der Mahlzeit spült er sich den Mund und berührt die verschiedenen Sinnesorgane, zur Weihe derselben, mit Wasser. Zum Schluß

dieser Ceremonie bringt der Schwiegervater eine Kuh herbei; mit dem Schwerdt in der Hand ruft er dreimal das Wort „Kuh“ aus*). Die Absicht, dieselbe zum Festschmaus zu schlachten, verhindert aber der Bräutigam; er nimmt sie entgegen und läßt sie frei, indem er in zwei begleitenden Sprüchen dieses Verfahren als das gottgefälligere und als ein von Sünden befreiendes darstellt. Diese Kuh wird dann abgeführt nach dem Hause des Bräutigams, wo sie ihm sein Lehrer bei der Zurückkunft mit einem madhuparka als Ehrengeschenk dedicirt. Diese, wie man sieht, sehr wohlfeile Gelegenheit, dem Schüler ein Geschenk zu machen, empfiehlt Râm. bei Erklärung der Stelle Çânkh. 1, 12, 10. Es wird daselbst nämlich der in diesem Zusammenhang stattfindende madhuparka nur mit den Worten angedeutet: vivâhe gâm arhayitvâ griheshu gâm te mādhu-parkikyau, und Râm. bemerkt dazu: tyāgapakshe (wenn der Bräutigam die Kuh, die ihm zu Ehren geschlachtet werden soll, losläßt) sâ gaur vivâhyagriham âgatâya câ-
 ”câryeṇâ ’smai arghaḥ kâryas, tatra labdhâ ca gaur varasyaiva bhavati, während Nâr. zunächst bemerkt, daß der Vater des Mädchens dem Bräutigam gleich nach seiner Ankunft in das Festhaus einen madhuparka, und beim Austritt aus demselben, nachdem der junge Mann sein Schwiegersohn geworden ist, den argha verehrt: unter Verweisung auf den entsprechenden Abschnitt des çrautasûtra (4, 21) fährt er sodann fort: vivâhe gâm arhayitvâ pûjayitvâ mâtâ rudrâṇâm ity ricam japitvâ | griheshu pari-
 ṇiyâ”gatih na (?) madhuparkasambandhinî(?) gâm arhayati pûjayati | tatrâcâryo madhuparkenâ’rgham asya varasya

*) Vergl. Gobh. 4, 10, 15 und die ausführliche Schilderung des madhuparka bei Kauç. 90—92. d. H.

karoti | te gâvau mād̥hupârkik̥yau mad̥huparkasamban-
dhinyau bhavataḥ |

Es wird nun allerdings auch erwähnt, daß die Schlachtung der Kuh auch von dem arghya, Ehrengast, zugegeben werden kann *). Jedenfalls aber soll sich die Hochzeit durch ein Mahl, wobei Fleisch geboten wird, auszeichnen, und wenn die Kuh nicht geschlachtet wird, so soll man wenigstens Fleisch von anderen Thieren nehmen. Wir dürfen deshalb wohl annehmen, daß in der ältesten Zeit der Empfang eines aufsergewöhnlichen Gastes immer der Tod der Kuh war **), denn die Scheu vor dem Tödten der Kühe ist der frühesten Zeit nicht eigen; der aus dem Zusammenhang des R̥V. gerissene Vers (8, 90, 15) braucht dort gar nicht als bestimmte Verhaltensmaßregel für alle Fälle ausgesprochen zu sein.

Die Braut aber wird auf die Ankunft des Bräutigams vorbereitet durch Waschung und Weiheceremonien. (Auch bei den Griechen spielt ja das *λουτρον νυμφικον* eine große Rolle.) Es fungiren dabei nahe Verwandte und Freunde des Hauses, deren gütige Dienstleistung wohl als ein Zeichen ihrer wohlwollenden Gesinnung für diese Verbindung angesehen werden mochte. Gobh. 2, 1, 7—15 erzählt, bevor er von den Geschenken des Bräutigams an die Braut spricht, daß ein Verwandter die mit [Abkochungen von] klitaka (*Glycyrrhiza glabra*), Gerstenkörnern und Boh-

*) Das Çāñkh. gr. (4, 21) stellt dies ausdrücklich in das Belieben desselben; ebenso Lāty 1, 2, 12, 13. Vgl. auch Çāñkh. g. 2, 15, 1—3 (gopaçum ajam annaṃ vā...kuryāt). Kauç. 92 (nā 'lohitō mad̥huparko bhavati). d.H.

**) Daher goghna, Kuhtödter, Name für „Gast“. — Daß bei der Hochzeit Kühe geschlachtet wurden, dafür entscheidet S. 13. Vgl. Colebrooke I, 204 und Çāñkh. g. 1, 16, 1: mad̥huparke ca some ca pitṛidaivatakarmaṇi | atraiva paçavo hiṁsā nā 'nyatrety abravīn Manuḥ || d. H.

nen (mâsha, phaseolus radiatus) gebadete Braut an Haupt und Körper mit einem vorzüglichen Getränk begießt (wie oben beim indrâṇikarmān) unter Recitirung mehrerer mit dem svâhâ-Rufe endender Sprüche *), in denen er den Liebesgott („Kâma! ich kenne deinen Namen, Berauschung heißest du!“) anruft, daß er der Braut den Bräutigam, den er dabei mit Namen nennt, zuführen möge. Mit zwei anderen Sprüchen befeuchtet er dann auch ihren Schoofs. Es wird nun ferner das Feuer vor dem Hause angelegt und einer von den Brautführern stellt sich verhüllt und schweigend mit einem aus stehendem Wasser **) gefüllten Gefäßs, nachdem er das Feuer umgangen hat, südlich davon, das Gesicht nach Norden gewendet, auf, während ein Anderer die Geißel hält (mit der er später den Wagen führt). Es werden dann vier Hände voll lāja-Körner mit Mimosa- blättern vermischt, mit dem Worfelgefäß hinter dem Feuer aufgesetzt, nebst dem kleineren Mahlstein ***).

7. klitakair yavair mâshair vâ "plutām subṛit surotta-
mena saçarîrām trir mûrdhany abhishiñcet kâma veda te
nâma mado nâmâ 'siti | 8. samânayâ 'mum iti patinâma
grihṇîyât, svâhâkârântâbhir | 9. upastham uttarâbhyâm plâ-

*) Ausführlich bei Colebrooke I, 208.

d. H.

**) dhruvâṇām, im Gegensatz zu fließendem Wasser wohl Cisternen- oder Brunnen-Wasser? oder vergl. die anuguptâ âpaḥ Gobh. I, 1, 9. 24. 5, 21., resp. die stheyâ âpaḥ Çâṅkh. I, 13, 9.

d. H.

***) dṛishatputram, vgl. amâputrâ ca dṛishat Kauç. 81 (anders Açval. g. 4, 3 amâ putro dṛishadupale kurvîta). Das Verhältniß des kleinern obern Mahlsteins zu dem größern unteren wird als das eines Kindes (resp. einer Tochter) zu seiner Mutter angesehen: vgl. Vâj. S. I, 19 parvatî = dṛishad, pârivateyî = upalâ: und Çatap. I, 2, 1, 17 kanyasî hy eshâ duhiteva bhavati. — Im Açval. g. I, 7, 2 steht einfach: paçcâd agner dṛishadam (nicht dṛishatputram) açmânam pratishṭhâpyottarapurastâd udakumbham. Auch Çâṅkh. I, 13, 10 hat nur: açmânam, doch der Schol. erklärt dies durch: peshanṭ-putrakalakshaṇam. — Ueber den Zweck der lājās s. p. 318-9 und des Steines p. 317.

d. H.

vayej | 10. jnâtikarmaitat pânigrahane | 11. purastâchâlâyâ upalipte 'gnir upasamâbito bhavaty | 12. atha janyânâm eko dhruvânâm apâm kalaçam pûrayitvâ sahodakumbhaḥ prâvrito vâgyato 'greṇâ'gnim parikramya dakṣhiṇata udañmukho 'vatishṭhate | 13. prâjanenâ'nyah | 14. çamîpalâçamiçrânç ca lâjânç caturañjalimâtrân chûrpeṇo 'pasâdayanti paçcâd agner | 15. dṛishatputraṃ ca.

Unter solchen Vorbereitungen kommt nun der Bräutigam an und es erfolgt nun nach der Ertheilung verschiedener Geschenke an die Braut von Seiten des Bräutigams die Uebergabe des Mädchens an denselben.

Den Catalog der Geschenke giebt am ausführlichsten Çânkh. 1, 12, 3 — 9. Nachdem er von den jungen Frauen gesprochen hat, die den Bräutigam zur Braut geleiten, fährt er fort: Von ihnen entlassen, d. h. wenn sie ihren Scherz genugsam an ihm ausgelassen zu haben glauben, giebt er der Braut ein Kleid, indem er dazu den Vers S. 6 sagt (3. tâbhir anujnâto 'thâ'syai vâsaḥ prayachati raibhy âsid iti). Pâr. 1, 4, 8. 9 unterscheidet ein vâsas und ein uttarîyam, Unter- und Oberkleid, und verbindet mit der Anlegung eines jeden einen besonderen Spruch; der erste ist: jarâm gacha paridhatsva vâso bhavâ kṛiṣṭînâm abhiçastipâvâ | çataṃ ca jîva çaradaḥ suvarcâ rayim ca putrân anusamvyayasvâ "yushmatî 'dam paridhatsva vâsaḥ d. i. „Mögest du [mit mir ungestörtes] Alter erreichen; lege dieses Kleid an und bewahre deine Leute vor dem Zauber, glanzstrahlend lebe 100 Jahre, häufe Wohlstand und Söhne an, mit langer Lebensdauer begabt lege dieses Kleid an“. Der zweite Vers ist yâ akṛintan Ath. 14, 1, 45 *). Bei Gobh. 2, 1, 16—18 be-

*) Hier bei Pâr. mit bedeutenden Entstellungen, s. oben p. 200. Als

kommt die Braut ein neues Kleid und wird ihr vorher, wie es scheint, nochmals *) das Haupt gebadet: 16. atha yasyāḥ paṇiṃ grahīṣṭhyan bhavati saçiraskā sâ "plutâ bhavaty | 17. abatena vasanena patiḥ paridadhyâd yâ akṛintann ity etaya'rcâ | 18. paridhatta dhatta vâsaseti **) ca.

In der Aufzählung der übrigen Geschenke steht Çāṅkh. 1, 12, 4—9 allein (nur bei Kauçika finden wir Aehnliches). Ein Schmuckkästchen mit Augensalbe ergreift der Bräutigam mit dem Vers: „Der Gedanke war ihre [der Sūryâ] Decke, das Sehen ihr Schmuck, Himmel und Erde der Kasten ihres Wagens, als sie zum Gatten zog“ (S. 7) und bestreicht ihr die Augen ***), indem er dazu den Vers S. 47 recitirt: „Mögen alle Götter und alle Gewässer unsre Herzen vereinigen; möge uns der Wind zusammenbringen und der Schöpfer und die Deshṭri“. Dann giebt er ihr einen an drei Stellen gesprenkelten ****) Stachel vom Stachelschwein (zum Zweck der später erfolgenden Scheitelabtheilung) in die Hand, indem er sagt: „Wie dieser Stachel (çalali) die geliebte Çacî, die mit herrlichen Söhnen begabte Aditi und die junge (wörtlich: die nicht verwittwete) Apālâ †) [schützte], so möge er dich hier schüt-

analoge Varianten setze ich noch hinzu: piprataḥ Lāṭy. 3, 2, 10 neben bi-bhrataḥ Vs. 3, 56 und Kauç. 89 (wo überdem vayam und tava umgesetzt, sacemahi statt açimahi), lampati für lambati Taitt. Âr. 10, 13 (7), prāñjaḥ für prāñcaḥ ibid. 6, 10 (5). d. H.

*) Oder ist dies nur eine Wiederholung der früheren Angabe? etwa weil nunmehr eine andere Quelle befolgt wäre? d. H.

**) Vgl. Ath. 2, 13, 2 (19, 24, 4) paridhatta dhatta no varcasâ °. d. H.

***) Nach Nâr. salbt auch die Braut des Bräutigams Augen, aber stillschweigend: so dem Herkommen nach (çisṭhâçârât). In der That spricht auch Pâraskara 1, 4, 10 davon, daß beide Theile sich zu salben veranlaßt werden: athainau (vadhûvarau) samañjayati. d. H.

****) triṇṇitāṃ triḥṇvetām Nâr. — Die çalali wird durchweg als tryeṇi (oder tryeṇi) bezeichnet, s. Çat. 2, 6, 4—5. 7. Kâty. 5, 2, 15. Âçv. g. 1, 15. Pâr. 1, 15, 2, 1. d. H.

†) s. Aufrecht in diesen Stud. 4, 1 ff. d. H.

zen“: 6. yathëyaṃ çacim vāvâtāṃ *) suputrāṃ ca yathā'di-
tiṃ | avidhavāṃ cā'pālām evaṃ tvām iha**) rakshatād imām.
In die linke Hand gibt er ihr einen Spiegel (âdarçam) un-
ter Hersagung des Verses rūpaṃ-rūpaṃ, R. 6, 47, 18: „Ge-
stalt um Gestalt wechselnd war er, um dieses sein Wesen
zu zeigen; Indra erscheint vielgestaltig durch seine Gewalt,
denn angeschrirt sind ihm seine 1000 Rosse“. Dann bin-
den ihr ihre Verwandten**) ein Halsband (pratisaram) um,
welches halb roth, halb schwarz ist***), von Schafwolle
oder von Flachs (kshaumam) †) und mit drei Edelsteinen
(maṇi) verziert. Dies geschieht mit dem Verse nīlalo-
hitāṃ (S. 28). Ebenso bindet ihr der Bräutigam ein mit
Blüthen von *Bassia latifolia* ††) durchwobenes Band (ma-
dhûkâni badhnâti, wozu Râm.: madhûkakusumâni sūtra-
protâni b.) um, zu dem Zweck ihre Stimme lieblich zu
machen, wie Nâr. belehrt. Dabei recitirt er den Vers
madhumatîr oshadhîr (Rv. 4, 57, 3): „Honigreich für uns
mögen alle Pflanzen sein, der Himmel, die Gewässer und
die Luft mögen uns Honig spenden; Kshetrapati möge uns
Fülle des Honigs verleihen, unverletzt mögen wir ihm uns
nähén“.

*) vāvâtâ von j'van, vgl. Rik 4, 4, 8 (Pada vāvâtâ) 8, 4, 14 (vgl. 8, 1, 8. 16 vāvātuḥ sakhyuḥ. In den Brâhmaṇa Bezeichnung der Favorit-Genah-
linn Çat. Br. 13, 2, 6, 5. 4, 1, 8. 5, 2, 6. T. Br. 1, 7, 3, 3. Lâty. 9, 10, 1: iyam
vâ indrasya priyâ jâyâ vāvâtâ prāsahâ nâma Ait. Br. 3, 22.

**) iha ist wohl metri caussa zu tilgen.

***) und zwar die Oheime mütterlicher Seits, nach Nâr.: ayam âcâro
mâtulânâm.

****) „Um den Hals hat die Braut zwei Halstücher, schwarz und roth,
dann weiß und roth, deren Enden die Schultern hinab am Rücken hängen“
Schönwerth 1, 82. Im Havellande trägt die Braut einen rothen Seiden-
faden (die „Brautseide“ genannt) um den Hals, Kuhn Nordd. Sagen p. 433,
522, Westphäl. Sagen 2, 41. 42. Offenbar ist hier ein Symbol des Haus-
feuers (wie im römischen flammeum, Rofsbach p. 280) vorliegend. d. H.

†) nach Nâr. = kauçeyam paṭṭasûtranirmitam, also „seiden“. d. H.

††) Vgl. die Angabe bei Colebr. I, 209 (liquors distilled from the blos-
soms of *Bassia*) und den madughamapi bei Kauçika 76, 2. d. H.

Hieran schließt sich zunächst was Pāraskara 1, 4, 11, 12 berichtet. Danach übergibt sie nunmehr ihr Vater dem Bräutigam, welcher sie an der Hand aus dem Hause führt mit dem Vers: „Wenn du im Geist weit durch die Lān-der streifst*) wie der reinigende(Wind)**), so möge dich der goldgeflügelte Vaikarṇa***) mir geneigt machen, o Mä-dchen“. Der Vater läßt dann die Aufforderung an die Bei-den ergehen, sich in die Augen zu blicken und der Bräu-tigam recitirt dabei einige Verse, in denen die frohe Hoff-nung auf eine in jeder Beziehung glückliche Ehe ausge-sprochen wird. 10. athainau samañjayati samañjantu viçve °dadbhātu nāv iti (S. 47) | 11. pitrā prattām ādāya grihitvā nishkrāmati yadai °sbi manasā dūram diço 'nu pavamāno vā, hiranyaparnō vaikarṇaḥ sa tvā manmanasām karotv****) ity asāv iti | 12. athainau samikshayaty aghoracakshur °catushpade (S. 44), somaḥ prathamō °manushyajāḥ (S. 40), somo dadad °imām (S. 41), sà naḥ pūshā çivatamām eraya sà na ūrū uçati vihara | yasyām uçantāḥ praharema çepam yasyām u kāmā bahavo nivisṭyā†) iti || Die absonder-lichen Entstellungen dieses letzten Verses (S. 37) werden von allen drei paddhati zu Pār. festgehalten ††).

Vāsudeva und Kāmadeva vervollständigen die Darstel-lung des Pār. durch eine ausführliche Beschreibung des kanyādānam. Der letztere bemerkt darüber folgendes:

„Dann giebt man dem Bräutigam das Mädchen und

*) „wie weit auch dein Geist von mir entfernt sein mag“, vgl. oben p. 245. Anders Colebr. I, 210. **) vāyur iva Schol. d. H.

***) ? dem Schol. nach ebenfalls der Wind. viçishṭaḥ karṇaḥ āçrayo yasya saḥ, vāyor api svakāraṇaḥ sambandhāt karpāçrayatvam, vikarṇa eva vaika-rṇaḥ, svārthe 'n. d. H.

****) Statt karotu vermute ich metri caussa: karat. d. H.

†) nivisṭyāi agnihotrādyupāsānāya. Vgl. Colebr. I, 211 not. d. H.

††) Dieselben geben den oben p. 200 besprochenen dgl. an Sinnlosigkeit nichts nach. d. H.

zwar thut dies der Vater, oder an dessen Statt (tadabhâve, wenn er z. B. nicht mehr lebt) der Großvater und sofort der Reihe nach der Bruder, ein Verwandter (sakulyah), die Mutter (jananî), der König. Bei der Uebergabe ist nun dies die Rede: dem Urenkel des NN., aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, mit Namen °çarman, dem Enkel des NN. etc., dem Sohne des NN. etc. Dies in Bezug auf den Bräutigam. Bei der Braut dann: die Urenkelin des NN. etc., die Enkelin des NN. etc., die Tochter des NN. etc. Wenn er nun so zweimal gesprochen hat, giebt der Vater des Mädchens, mit dem Gesicht nach Norden sitzend, in der Hand Kuça-Gras, Wasser und Körner haltend, dem Bräutigam, der mit dem Gesicht nach Osten sitzt, das Mädchen, die nach Westen gerichtet sitzt und nach Vermögen geschmückt ist, indem er zu ihm, wenn es ein Brâhmaṇe ist, sagt: Dir, dem Brâhmaṇen aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, °çarman mit Namen — (ist aber der Bräutigam ein anderer als ein Brâhmaṇe, so sagt er statt: dem °çarman mit Namen: dem °varman, °gupta, °dâsa *) mit Namen) — gebe ich dies Mädchen aus dem und dem Geschlecht, aus der und der Familie, so und so mit Namen, die nach Vermögen geschmückt und dem prajāpati geweiht ist (prajāpati-daivatām). Darauf legt er die Hand des Mädchens, in welcher sich Kuça-Gras, Körner und Wasser befinden, in die rechte Hand des Bräutigams und der Bräutigam sagt: Möge dich der Himmel verleihen und die Erde dich auf-

*) Hiernach ist dies Ritual nach Kāmadeva's Ansicht also auch auf die Hochzeit von çûdrâs bezüglich, vgl. das oben p. 285 von Haas d. H.

nehmen. Damit ergreift er sie, und sagt den Vers: ko'dât, der nach Vivâhapaddhati fol. 31a so lautet: ko 'dât kasmâ adât kâmo 'dât kâmâyâ'dât | kâmo dâtâ kâmaḥ pratigrahîta kâmai'tat te *). Darauf sagt der Vater des Mädchens: Abgethan ist nun die Ceremonie des kanyādâna und zur Vervollkommnung derselben will ich nun Gold und ein paar Rinder zugeben. Dies giebt er dann. Der Bräutigam faßt nun das vom Vater gegebene Mädchen bei der linken Hand (nach Viv. paddh. fol. 32a bei der rechten), und führt sie aus dem Hause. Hinter den beiden Gatten geht ein Brâhmaṇe mit einem Gefäße voll Wasser auf der rechten Schulter, der schweigend südlich oder nördlich vom Feuer stehen bleibt bis zur Besprengung des Mädchens. Der Bräutigam recitiert dabei den nishkramaṇamantra (s. p. 309) : yadai 'shi°.“

So weit Kâmadeva. Die dextrarum junctio, die er durch den Vater vornehmen läßt, geschieht bei den Römern bekanntlich durch die pronuba, und nach der von Colebrooke benutzten paddhati konnte sie auch wohl bei den Indern durch eine Matrone vollzogen werden (Misc. Ess. 1, 209). Von dem Zusammenbinden der Hände mit Kuça-Gras, welches an derselben Stelle bei Colebrooke erwähnt wird **), findet sich in den Sûtren Nichts, sondern eben nur die Bemerkung, daß die Braut unter anderm auch Kuça-Gras in der Hand hat. Dagegen ist aber dieser Gebrauch ausgeführt im 16. Gesang des Naishadhacarita, wo die Hochzeit des Nala und der Damayantî in den Hauptstadien des Ceremoniells poetisch verherrlicht ist. Der

*) also Vâj. S. 7, 48, s. Colebrooke I, 223.

d. H.

**) „In Johannisdorf (Siebenbürgen) werden Bräutigam und Braut, im Hause des Bräutigams nach der Trauung angelangt, mit einem Seil an den Händen zusammengebunden“ Mätz p. 67.

d. H.

Commentar bemerkt daselbst zu v. 14, daß dieses Binden der Hände mit Kuça-Gras im Lande der Ândhra Sitte sei. Auch eine Stelle der Vivâhapaddhati (fol. 32a) liefse sich darauf deuten*). Nachdem nämlich der Bräutigam nach der Uebergabe des Mädchens an ihn den auch bei Pâr. angeführten Vers aus dem Hochzeitshymnus (S. 47) gesprochen hat, heist es dort: gâtrasparçanam kecid ichanti, tatpakshe tûshnîm añjanam kecit, atha parasparam kañkaṇa-bandhanam karoti (tato dakṣiṇapâṇim grihîtvâ nishkrâmati °).

Ehe nun die Feier in ein weiteres Stadium tritt, wird erst noch eine

Zwischencereemonie

veranstaltet, bestehend in der Recitation von Sprüchen, denen besondere, Schutz und Macht verleihende Kraft zugeschrieben wird, und in einem âjya-Opfer.

Hören wir darüber Gobh. und Pâr. selbst. Gobh. 2, 1, 19 fährt nach den zuletzt (p. 307) von ihm mitgetheilten Worten so fort:

19. prâvritâm yajnopavîtinîm abhyudâmayan japet somo dadad gandharvâyeti | 20. paçcâd agneḥ saṃveshîtam kaṭam evaṃjâtîyaṃ vâ'nyat padâ pravartayantîm vâcayet pra

*) Das im südlichen Indien gebräuchliche Hochzeits-Ritual kennt (s. Z. d. D. M. G. 7, 242) nach dem vastradânam, kanyâdânam und godânam noch eine in jener korrupten Darstellung dakṣiṇayugachidram benannte Cereemonie (s. das oben p. 199 zu Ath. 14, 1, 40. 41 Bemerkte und vgl. im Verlauf Kauç. 76, 3) und danach eine andere, welche mâṅgalya dânam (oder dhâraṇam?) heist: der Bräutigam bindet nämlich der Braut das Tali, die Traubinde, um den Hals, unter Recitirung einer Formel, welche zum Theil an vedische Sprüche anklingt (mâṅgalyabandhanena kim? bhartṛjivanahetunâ | kaṭhe badh-nâmi subhage saṃjiva çaradaḥ çatam). Es ist damit wohl die sonst auch kautuka genannte Hochzeitschnur gemeint, und zwar entweder jenes schwarz-rothe Halsband, von welchem oben p. 308 die Rede war, oder die madhûka-Schnur ibid., vergl. auch den veshṭa Kauç. 75, 6 und das yoktram ibid. 76, 2. 8.

me patiyânaḥ panthâḥ kalpatâm iti | 21. svayaṃ japed ajapantyâm | 22. prâ'syâ iti barhisho 'ntaṃ kaṭântam prâpayet | 23. pûrve kaṭânte dakṣiṇataḥ pânigrâhasyo'paviçati | 24. dakṣiṇena pâṇinâ dakṣiṇam aṅsam anvârabdhâyâḥ | 25. śaḍ âjyâhutîr juhoty agnir etu (so alle drei Hss.) prathama ity etatprabhṛitibhir | 26. mahâvyâḥritibhiḥ ca prithak | 27. samastâbhiḥ caturthîm. Indem er das verhüllte und mit der Opferschnur angethane Mädchen heraufführt, murmelt er den Vers S. 41. Darauf läßt er (der patiḥ, s. 17) sie mit dem Fulse eine westlich vom Feuer zusammengerollte Matte oder etwas dem ähnliches vorschieben und dazu sagen: „Möge der Weg zum Gatten für mich gut vor sich gehen; glücklich und unverletzt möge ich in das Heim des Gatten kommen“. (Gṛihyapaddhati fol. 13a: pra me patiyânaḥ panthâḥ kalpatâm çivâ'rishtâ patilokaṃ gameyaṃ). Er selbst murmelt den Vers, wenn sie es nicht thut, und mit den Worten: „Möge ihr Weg gut vor sich gehen; mögest du glücklich . . . kommen“ (prâ'syâḥ patiyânaḥ panthâḥ kalpatâm çivâ'rishtâ patilokaṃ gamyâḥ ib.) läßt er dann das Ende der Matte auf das Ende der Opferstreu gelangen. Sie setzt sich nunmehr auf das vordere Ende der Matte rechts vom Bräutigam und er (doch wohl dieser? oder ob etwa der âcârya?) opfert für sie dann sechs âjya-Opfer, wobei sie ihn mit der rechten Hand an der rechten Schulter anfasset. Dazu sagt er die Verse: agnir etu prathamâḥ (s. pag. 314) nebst den übrigen und den mahâvyâḥriti einzeln. Die vierte Darbringung geschieht mit den zusammengesetzten mahâvyâḥriti.

Genaueres über die dabei vorkommenden Opferhandlungen und Gebetformeln gibt Pâr. 1, 5 (vgl. Colebrooke 1, 215—217).

1. pradakṣiṇam agnim paryāṇiyaike paçcād agnes tejanim kaṭam vā dakṣiṇapâdena prahṛityopaviçaty anvārabdha(h) | 2. āghârāv, âjyabhâgau, mahâvyâhṛitayaḥ, sarvaprâyaçcittam, prâjâpatyam, svishtakṛic cai | 3. 'tan nityam sarvatra | 4. prâñ mahâvyâhṛitibhyaḥ svishtakṛid, anyac ced âjyâd dhaviḥ | 5. sarvaprâyaçcittaprâjâpatyântaram etad âvâpasthânam vivâhe | 6. râshṭrabhṛita ichan | 7. jayâbhyâtânâñ ca jânan | 8. yena karmaṇe 'rtsed iti vacanât*). Dann folgt (in 9 und 10) der Text der jaya und abhyâtâna genannten Sprüche und nach diesen (in 11. 12) vier, resp. fünf Sprüche, die nach dem Comm. je mit einem âjya-Opfer zu begleiten sind. 1) agnir aitu prathamam devatânâṃ so 'syai prajâṃ muñcatu mṛityupâçât | tad ayaṃ râjâ varuṇo 'numanyatâm**) yathe'yaṃ strī pautram agham na rodât svâhâ || „Agni komme herbei zum Opfer als der erste unter den Göttern; er möge dieser Frau die Nachkommenschaft befreien von den Fesseln des Todes; und das möge der König Varuṇa gnädig verleihen, daß dieses Weib nicht Sünde (oder Unglück?) ihrer Söhne beweine***). 2) imâm

*) „Hinter dem Feuer setzt er sich, nachdem er nach Einigen das Mädchen nach rechts hin um das Feuer herumgeführt hat, nieder, indem er einen Grasbüschel oder eine Matte mit dem rechten Fusse betritt, und von der Braut angefaßt wird. Es folgen vierzehn Opferspenden (vgl. Çâṅkh. I, 9, 5—7. 12), nämlich die gewöhnlichen zwei âghâra und zwei âjyabhâga, drei mahâvyâhṛiti, fünf sarvaprâyaçcitta genannte Spenden (tvam no agna iti mantrapâñcakam s. Kâty. 25, 1, 10. 11), das prâjâpatyam (prâjâpatidevatyo homaḥ) und der svishtakṛit. Dieselben sind stetig, wo irgend ein homa stattfindet. Ist das havis ein anderes als âjya, so steht der svishtakṛid vor den mahâvyâhṛiti. Zwischen den prâyaçcitta und dem prâjâpatya ist die Stelle, wo bei der Hochzeit ein Einschub stattfinden kann, nämlich beliebig die râshṭrabhṛit genannten zwölf Sprüche (Ts. 3, 4, 7, 1 s. oben p. 225) und, wenn er sie kennt (!), auch die jaya und abhyâtâna genannten dgl. (Ts. 3, 4, 4, 1. 5, 1), die ausdrücklich für den bestimmt sind, „der durch ein Opferwerk Gedeihen sucht“ (Ts. 3, 4, 6, 1), eingefügt werden können.“ d. H.

**) Ein jâgata-pâda! oder für manyatâm eine zweisilbige Form zu setzen, etwa mañstâm? d. H.

***) Dieser Vers findet sich auch Âçv. g. I, 13 bei Gelegenheit der pum savana Feier angeführt. d. H.

agnis trāyatām gārhapatyah prajām asyai nayatu dirgham āyuh | açûnyopasthâ jīvatām astu*) mâtâ, pautram ānandam abhivibudhyatām iyaṃ**) svâhâ | „Möge Agni, welcher dem Hause vorsteht, diese beschützen, möge er ihre Kinder zu hohem Alter bringen; mit fruchtbarem Schoofs begabt möge sie Mutter sein von lebenden***) Kindern und Freude an ihren Söhnen sich erwecken. 3) svasti no agne diva â prithivyâ viçvâni dhehy ayathâ yajatra | yad asyâm mahi divi †) jâtam praçastam tad asmâsu draviṇam dhehi citram svâhâ || „Heilbringend mache uns, o Agni, Alles was sich vom Himmel bis zur Erde bewegt ††), du Opferwerther! Was in diesem großen Himmelsraum Preiswürdiges lebt, diesen mannichfachen Reichthum verleihe uns“. 4) sugam naḥ panthâm pradiçan na ehi jyotishmad dhehy ajaram na āyuh | apaitu mṛityur amṛitam ma âgâd vaivasvato no abhayam kṛiṇotu svâheti | 12. param mṛityav iti (Vs. 35, 7) caike prâçanânte. „Einen schön zu begehenden Weg uns zeigend, komme herbei zu uns und gieb uns ein leuchtendes und nicht gebrechliches Leben. Möge der Tod fern sein und Unsterblichkeit mir nahen; möge Yama uns Frieden verleihen“. Einige wollen noch einen fünften Vers „param mṛityo“ nach dem Verzehren (des Opfer-schmalzes).

Zu dem ersten, beschreibenden Theil dieses Abschnitts

*) jīvatām astu, viersilbig.

d. H.

**) Zu lesen: ānandâ 'bhi°, oder pautrānandam abhi°: — iyaṃ einsilbig, oder es könnte auch 'budhyate 'yam gelesen werden? d. H.

***) Jay. jīvatām eva dirghâyushâm mâtâ câ'stu jīva-putrâ bhavatu.

†) einsilbig, so daſs °hi lang wird.

d. H.

††) ayathâ möchte als nom. pl. n. von ayatha, aus √i mit Suff. atha, zu erklären und „beweglich“ zu übersetzen sein. Die Erklärung des Comm. ist gewaltsam: no 'smâkam viçvâni karmâpi ayathâ anyathâ vâ kṛitâni pratishiddhatvena pratikûlâni vâ, tâni svasti yathâ syât tathâ dhehi anukûlâni kṛitvâ sthâpaya.

aus Pâr. sei nur noch bemerkt, daß Vâsud. und Kâmad. dabei die Braut rechts vom Bräutigam sitzen lassen, wie Gobh., und daß nach Jay. der Bräutigam nicht von der Braut, sondern von dem Brahman berührt wird (anvârabdho brahmaṇâ sprishṭaḥ), wogegen Râmacandra zu Çâṅkh. 1, 12, 11. 12 wieder im Einklang mit Gobh. sagt: kumâryanvârabdho varo mahâvyâhṛitibhis tiṣṭibhir juhōti [samastâbhir mahâvyâhṛitibhis tiṣṭibhir ekikṛitâbhiḥ caturthīm âhutim pratiyeta jāniyât]. Çâṅkh. selbst berührt übrigens den ganzen Gebrauch nur sehr kurz mit den Worten: 11. paçcâd agneḥ kanyâm upaveçyâ'nvârabdhâyâm mahâvyâhṛitibhis tisro juhōti | 12. samastâbhiḥ caturthīm pratiyetai 'tasyâṃ codanâyâm *).

Es folgt nun der wichtigste Akt bei der Hochzeit, nach welchem die eingegangene Verbindung als vollendet und unauflöslich zu betrachten ist. Es ist dies

das Ergreifen der Hand, das Betreten des Steines, das Herumführen ums Feuer, der lâjahoma, und die sieben Schritte.

Anm. Von den nun folgenden Gebräuchen sagt Âçv., sie seien die Allen gemeinsamen, und wir werden uns dabei auch gewöhnlich auf alle Sûtren zugleich zu beziehen haben. Sollten nun die verschiedenen Belege immerwäh-

*) „Er (âcâryaḥ Nâr.) läßt das Mädchen sich hinter dem Feuer nieder setzen, und opfert, während er sie anfaßt, dreimal mit den großen vyâhṛiti, das vierte Mal mit allen drei zusammen: [so, nämlich sam. cat.] hat man bei dieser Bestimmung [d. i. wo immer ein homa mit den mahâvyâhṛiti gefordert wird, yatra-yatra mahâvyâhṛitibhir homa ucyate, Nâr.] es zu verstehen“: und zwar findet derselbe nach Ç. 1, 12, 13, falls nichts anderes gesagt wird, vor und nach allen bhûtikarman in dieser Weise statt. — pratiyeta steht wohl einfach für pratiyita: es findet sich gerade bei Çâṅkh. häufig in den sogenannten paribhâṣâ-Regeln: so çrautas. 1, 2, 21. 12, 3, 15. 13, 15, 5. 14, 3, 20. grihyas. 2, 11, 12 (: daneben auch pratiyât çr. 1, 16, 12. 17, 7. 6, 1, 41. Âçv. g. 1, 7). Vergl. das über die umgekehrte Bildungsweise bei Kuhn-Schleicher Beiträge 1, 399 Bemerkte. d. II.

rend zwischen die Darstellung gestreut erscheinen, so würden dadurch die Texte zu sehr zerpfückt und man beraubte sich des Vortheils, die zuweilen unbestimmten Ausdrücke einer einzelnen Stelle ihrem eigentlichen Sinne nach aus dem Zusammenhang des Ganzen zu begreifen. Drum mögen sie von jetzt an alle zusammen ans Ende verwiesen werden. Nur so gewinnen wir dann auch für die einzelnen Autoren ein klareres Bild von ihrer individuellen Behandlung des gegebenen Stoffes und eine deutliche Uebersicht über die Anordnung und Aufeinanderfolge der von ihnen erzählten Einzelheiten.

Nördlich (Çāṅkh., nach Âçv. und Gobh. westlich) vom Feuer setzt er (der âcārya, nach Schol. zu Çāṅkh.) einen Reibstein *) nieder und nordöstlich davon ein Wassergefäß, in welchem nebst Kuçagras noch der Saft und die Blätter eines männlich benannten Baumes, und nach Einigen auch Gold, sich befinden. Nachdem der Vater oder der Bruder das Haupt des Mädchens vermittelt der Spitze eines Schwertes oder vermittelt des sruva-Löffels mit Butter besprengt hat, tritt der Bräutigam vor sie, die nach Osten sitzt, und ergreift mit seiner rechten Hand die rechte Hand der Braut. (Besondere Formalitäten, die dabei noch beobachtet werden, s. bei Âçv.) Dabei recitirt er die 6 pâṇigrahaṇīyamantrāḥ (S. 36 — 41) und einen mehrfach variirenden Spruch nach Art von AV. 14, 2, 71. Nach Rām. und Nār. zu Çāṅkh. recitiren bei dieser Gelegenheit vier südlich vom Feuer sitzende Brāhmaṇen der Braut das Lied von der Hochzeit der Sūryâ. Indem er sie dann gegen den Stein hinführt, läßt er sie denselben mit der

*) Vgl. das schon oben p. 305 aus Gobhila Angeführte.

rechten Fußspitze betreten, als symbolischen Akt für die Ueberwindung alles dessen, was sich ihr künftig feindlich entgegenstellen wird *). Dieselbe Bedeutung wurde auch oben p. 302 beim Empfang des Bräutigams (sowie eben p. 314 bei Pârask. 1, 5, 1) mit dem Treten desselben auf einen Bündel Kuçagras verbunden. Nachdem sie sodann vom Bräutigam um das Feuer herumgeführt worden ist**) und von ihm nochmals ein Kleid geschenkt bekommen hat, streuen ihr der Vater oder der Bruder (bei Gobh. auch die Mutter) von der in einer Worfel (çûrpa oder sya) befindlichen Masse von geröstetem Opferschrot***) (lājās) den vierten Theil in die mit Opferschmalz besprengten, zusammengeschlossenen Hände. Diese lāja-Körner sind mit Mimosa-Blüthen untermengt und werden in der Hand des Mädchens erst noch mit Opferschmalz besprengt, ehe sie von ihr ins Feuer geopfert werden. Das Opfern der Körner ins Feuer geschieht vom Mädchen in vier Malen und wird vom Bräutigam mit einem mantra (resp. drei bei Pâr.) begleitet. Pâr. weicht in seiner Darstellung dieses Theils noch darin ab, daß er den lājahoma an die erste Stelle, vor das pānigrahaṇa, setzt und demgemäß die Feierlichkeit mit dem Herunführen der

*) Das Betreten eines Steines kehrt auch anderweitig im Ritual wieder: so bei Kauç. 54 nach dem Rasiren und dem darauf folgenden Bade zu An-eignung neuer Kraft, unter Recitation des Spruches Ath. 2, 13, 4 (ehy açmānam ātishthā 'çmā bhavatu te tanūḥ etc.) — Auch im Hause des Bräutigams angekommen wiederholt sich diese Ceremonie, ebenso wie die dreimalige Herumführung um das Feuer, s. Kauç. 77, 15. 16. Zu vergl. ist wohl auch der schwedische Klotztanz, s. Weinhold p. 264. 265. d. H.

**) Dies ist bekanntlich ebensowohl römische als deutsche Sitte, s. Rossbach p. 314. 231. 232. Weinhold p. 257. d. H.

***) Vgl. das durch den camillus getragene cumerum, vas nuptiale, einen mit Opferschrot gefüllten Korb aus Flechtwerk, aus welchem die römische Braut die fruges und die mola für das der Umwandlung des Altars folgende Opfer entnimmt Rossbach p. 317-321. d. H.

Braut um das Feuer schließt. Gobh. dagegen weicht wieder darin von Âçv. und Çâṅkh. ab, daß er das pânigrahaṇa ganz ans Ende, hinter die sieben Schritte versetzt.

/// Diese Ceremonie, vom açmakramaṇa ab (Çâṅkh.), wiederholt sich noch dreimal. Bei der letzten Wiederholung wird sie ein wenig modificirt. Die Körner werden schon im çûrpa*) mit âjya besprenkt und so dem Mädchen in die Hand gestreut, welches diese letzte Darbringung nach Belieben auch ohne mantra ins Feuer wirft (Çâṅkh.), oder nach Pâr., indem es sie dem Bhaga weiht. Nach Âçv. und Gobh. wird das Schrot diesmal nicht erst in die Hände der Braut gestreut, sondern sie wirft es gleich aus dem Worfelgefäß ins Feuer.

Hierauf läßt nun Âçv. den Gebrauch folgen, der, nach den dabei recitirten Sprüchen, symbolisch den Austritt der Braut aus ihrer Familie in die des Bräutigams andeuten soll. Er (der Priester nämlich?) löst ihr zwei Locken (çikhe) von den beiden Seiten des Hauptes ab und bindet dafür zwei Zotten Wolle an. Indem er die erste anheftet, sagt er (S. 24): „Ich befreie dich von der Fessel des Varuṇa, womit dich Savitṛi, der glänzende, band; mit dem Gatten versetze ich dich, die unverletzte, in den Urquell des heiligen Gesetzes, in die Welt der Gerechtigkeit“. Nach unseren Bemerkungen zum Hymnus selbst hat dieser Vers**) schon ursprünglich die doppelte Beziehung

*) winnowing basket Wilson, etymologisch etwa unser „Korb“? falls dies nicht ein Lehnwort aus corbis ist. d. H.

**) Mit diesem selben Verse, natürlich entsprechend verändert (dreimal mâ, mich, statt tvâ, dich), löst auch im çrauta-Ritual beim Schlusse des Vollmondopfers die Gattinn des Opfernden die Schnur (yoktram), mit der sie vorher behufs Herstellung ihrer Opferreinheit gegürtet worden ist, s. Kâty. 3, 8, 2. (2, 7, 1).

auf die Sûryâ, die Tochter des Savitri, und auf die weiterhin ihre Stelle ganz vertretende Braut der Sterblichen. Die Fesseln des Varuṇa sind eben die heiligen Natur- und Sittengesetze, deren Urheber er ist, und vermöge deren er der Welten Lauf zügelt. Nach der unumstößlichen Ordnung der Dinge ist die Tochter an das Haus des Vaters gebunden, ehe sie der Mann, dem sie als Lebensgefährtin folgt, daraus befreit. Bis dahin aber steht sie unter der Gewalt ihres Vaters und insofern sie den ihm schuldigen Gehorsam gewahrt hat, ist sie würdig, das Glück der Frommen zu genießen, die in der höchsten Vollkommenheit, in der Erkenntniß der Wahrheit wandeln. Ist sie nun so aus dem Verband ihrer Familie gelöst, so wird bei Anheftung des zweiten Büschels durch Recitation von S. 25 die enge Verbindung mit dem neuen Gatten ausgesprochen, dessen Glück sie von nun an machen soll. Der Gebrauch erinnert an die ähnliche Sitte bei den Römern, wo das Haar der Braut durch die *hasta coelibaris* gekürzt und durch *vittae laneae* in sechs Abtheilungen getheilt wurde (Rossbach p. 286).

So folgt nun endlich die vollständige Besiegelung (Manu 8, 227. Colebr. 1, 218) des Ehebündnisses durch die sieben Schritte, welche die Braut, vom Bräutigam geleitet, nach Norden oder Nordosten hin auf den Stein zu macht. Damit nicht durch Uebereilung der feierliche Ernst des Augenblicks verloren gehe, ist vorgeschrieben, daß jeder Schritt für sich gemacht werden soll, indem immer der rechte Fuß vorgesetzt, der linke aber ihm nachgezogen wird (Gobh. 2, 2, 11) und der Bräutigam spricht dann zu jedem einzelnen dessen symbolische Bedeutung aus. Freilich ist die Symbolik für die ersten sechs Schritte so allgemein und ab-

strakt, daß man darin sofort die Absicht der bloßen Ausschmückung erkennt. Die eigentliche Bedeutung des Ganzen wird beim siebenten ausgesprochen, wo der Bräutigam sagt: „Mit dem siebenten Schritt sei mein Freund“ (sakhâ). Am deutlichsten ist diese Zusammenfassung bei Kauçika, der auch dem siebenten Schritt abstrakte Bedeutung für sich gibt (ishe, ûrje, râyasposhâya, saubhâgyâya, sâmrajyâya, sampade, jivâtave) und dann hinzufügt: sakhâ saptapadî bhava. Diese Nominativform des Concretums im männlichen Geschlecht ist bemerkenswerth; sie verräth zuletzt auch, daß der ganze Gebrauch gar nicht diesem Gebiet speziell angehört. Ich vermuthe, daß diese Ceremonie ursprünglich überall da Statt fand, wo sich zwei Männer zu einem ihnen heiligen Freundschaftsbündniß oder zu irgend einer besonderen Genossenschaft (sakhi = socius) vereinigten *); Hand in Hand legten sie da sieben Schritte mit einander zurück und gaben dadurch ihrem Bund das Gepräge höherer Weihe. In diesem Sinn kann denn auch Atharvan

*) Daher bei Pâp. 5, 2, 22 (bh. na vy.) sâptapadîna nach dem Schol. geradezu = mitra (vergl. auch Schol. 4, 1, 62): und zu sâptapadam mitram s. M. Bhâr. 3, 16767 (Sâvitri 5, 22) Pañcatantra 2, 47, 4, 70. Zu vergl. sind hier auch die sieben Schritte, welche beim soma-Kauf die dazu dienende Kuh zu machen hat, s. Ts. 6, 1, 8, 1 ff. Kâth. 24, 4. Çatap. 3, 1, 1, 1—2, 1. Kâty. 7, 6, 16—27. Um den Erdkloß, auf welchen der siebente Schritt getroffen, setzen sich die Priester, legen Gold darauf und opfern darüber eine Spende: er wird dann vermittelt des Opferspahns (sphyā) dreimal umcirkelt, aufgenommen, in ein Gefäß gethan, mit Wasser begossen und dem Opfern den überreicht: hierauf an dessen Frau gegeben, die sich nun mit der Kuh begüßelt, den Erdkloß dann in das Gefäß des adhvaryu (Sây.) wirft, und sich schließlich die Hände wäscht. Die hierzu verwendeten Sprüche Ts. 1, 2, 5, 1. 2. Kâth. 2, 5. Vs. 4, 22. 23. scheinen sich durch verschiedene eigenthümliche Formen und Varianten als besonders alterthümliches Gut zu markiren. — Vgl. auch die kuriose Verwendung des Spruches „sakhâ saptapadâ (!) bhava“ in Z. d. D. M. G. 7, 241, 36, so wie die sieben Schritte beim Ordale ibid. 9, 669, und s. vor Allem Kuhn's Angaben über den Siebensprung Westphäl. Sagen 2, 44. 150, wonach dieser Brauch bereits der indogermanischen Urzeit anzugehören scheint. — In Rik 8, 61, 16 finde ich ūrjap saptâpadim „siebenschrittige Kraft“ neben pipyûshim ísham „strotzendem Saft“. d. H.

zu Varuṇa in dem Zwiegespräch AV. 5, 11 sagen: yujyo me saptapadaḥ sakhâ'si (v. 9). Mit der Zeit wurde der Gebrauch auch auf den zwischen Mann und Frau geschlossenen Bund übertragen, jedoch ohne eine Abänderung des Wortlauts der Sprüche, so daß wir in der That darin keinen näheren Bezug zur Hochzeit erkennen können, wie er unfehlbar gewonnen worden wäre, wenn sich der Gebrauch ursprünglich auf diesem Gebiet gebildet hätte. Im Hochzeitshymnus findet sich auch noch keine Andeutung davon, und doch lag es bei Erwähnung des açmârohana (AV. 14, 1, 47) sehr nahe, auch von den, später wenigstens, so hochwichtigen sieben Schritten zu sprechen.

Jay. zu Pâr. gibt diesem Gebrauch die tiefere Bedeutung der Durchschreitung der sieben Welten, in denen überall die Schönheit der Braut gekannt werden soll. Dies würde sich wohl auch vereinigen lassen mit der von Pâr. erwähnten Ergänzung des Satzes durch: vishṇus tvâ nayatu, wenn man unter Vishṇu den Sonnengott versteht, von welchem im Veda gesagt wird, daß er mit drei Schritten die Dreiwelt durchmesse. Im Kauçikasûtra 76 werden sieben Linien für die einzelnen Schritte eingegraben und dieselben in dem begleitenden Spruch auf die sieben maryâdâ bezogen. Dies sind aber nur Abirrungen von dem eigentlichen Sinn der Sache, die hervorgegangen sind aus der überall hervortretenden Neigung, Alles zu systematisiren.

Die zurückgelegten Schritte besprengt sodann der âcârya mit Wasser aus demselben Gefäß, welches nach dem kanyâdâna von einem Brâhmaṇen auf der Schulter fortgetragen und südlich vom Feuer aufgestellt worden ist, und befeuchtet dann der Braut und dem Bräutigam das Haupt.

Damit schließt Çāṅkh. die Feierlichkeiten im Hause der Braut und ordnet nur noch die verschiedenen Geschenke an die Brāhmaṇen an. Pār. erwähnt nach dem Besprengen des Paares mit den stheyâ-Wassern (vergl. Çāṅkh. 1, 13, 9. 14, 8) noch den Gebrauch, daß der Bräutigam die Braut in die Sonne blicken und sie einen besonderen mantra dazu sprechen läßt, endlich daß er ihr über die rechte Schulter hinweg die Hand aufs Herz legt und dabei nochmals den Wunsch ausspricht, daß ihr ganzes Dichten und Trachten aufs engste verkettet sein möge mit seinen Wünschen und Handlungen. Gobh. hat, wie schon oben erwähnt, anstatt dessen erst hier das pāṇigrahaṇam. — Es folgt nun

Die Nachfeier der Hochzeit.

Çāṅkh. scheint zwar dieselbe an den Wohnort des Bräutigams vor dessen Haus zu verlegen; er beschreibt sie erst, nachdem er von der Heimfahrt der Braut gesprochen hat. Auch Âçv. hat sie mit Ausnahme eines Theils derselben, des dhruvadarçana, erst in dieser Anordnung. Gobh. dagegen erzählt sie vor der Heimfahrt*). Pār. spricht nicht direkt von der Heimfahrt, sondern thut ihrer nur Erwähnung, um die Verwendung des auf der Fahrt mitgenommenen hochzeitlichen Feuers in einem bestimmten Fall zu erörtern; es ist aber wenigstens vorher schon die Rede von häuslichen Opfern, die die Eheleute in diesem Feuer dargebracht haben, und nach der ausführlichen Vivāhapaddhati zu schließen, haben hierin auch wirklich die

*) Dies ist nicht ganz strikt. Allerdings wird bei Gobh. diese Cere-
monie in 2, 3 behandelt, während die Heimfahrt in 2, 4; aber in 2, 2, 17
heißt es doch ausdrücklich samāptāsū 'dvahanti: es scheint somit als ob
2, 1—3 für sich stehen, 2, 4 und 5 erst ein Nachtrag dazu seien. d. H.

Yajurvedin dieselbe Ordnung als die Sâmavedin. Wir folgen mit dem Dichter des Naishadhacarita den beiden letzten und nehmen an, daß Çânkh. bei seiner Anordnung nur die Absicht gehabt habe, die Wiederholung ähnlich scheinender Ceremonieen zu vermeiden (nämlich zweimaliger Darbringung von âjya-Opfern, die sich noch dadurch ähnlich sahen, daß man sie beide auf einem Stierfell sitzend bewerkstelligte). Zu bemerken ist noch, daß Gobh. diese Handlungen in dem dazu passenden Hause eines Brâhmaṇen vor sich gehen läßt, wie Âçv. für die Handlung des dhruvadarçana das Haus einer alten Brâhmaṇin, deren Gatte und Kinder noch leben, ansetzt.

Westlich vom Feuer wird ein rothes Stierfell*) ausgebreitet, den Hals nach Osten (oder nach Norden) gerichtet, die Haare nach oben zugekehrt. Zu diesem Fell wird die Braut von einem starken Manne (driḍhapurusha**) getragen und der Bräutigam läßt sie mit dem Wunsche darauf sitzen, daß ihr dadurch Reichthum an allem Wünschenswerthen zufallen möge (Pâr. 1, 9, 2). Dann werden bei dieser Gelegenheit vier âjya-Opfer (nach Gobh. sechs) dargebracht, indem ein Theil davon jedesmal der Braut auf das Haupt gegossen wird. Çânkh. schreibt dabei noch vor, daß der Bräutigam unter Hersagung verschiedener Vedaverse der Braut die Augen mit Opferschmalz bestreicht und die Spitzen ihrer Locken berührt. Pâr. giebt statt

*) S. darüber oben p. 207. 208.

d. H.

**) Dieser Mann muß stark sein, wohl um den Widerstand der sich gegen die Berührung durch einen Fremden Sträubenden bewältigen zu können? — In Nordfriesland (Silt) hebt ein Junggesell, der „Brautheber“, die Braut und ihre beiden Ehrenfrauen auf den Wagen (Weinhold p. 250-51). In Siebenbürgen trägt der Bräutigam selbst die Braut auf den Armen hinaus und hebt sie auf den Wagen (Mätz p. 68).

d. H.

des genaueren Details nur die Bestimmung, daß das Brautpaar hierbei nach der Rede erfahrener Leute, die die Gebräuche von Alters her kennen, thun soll. Er leitet auch die Ceremonie ein mit einem Aufruf an theilnehmende Freunde herbeizukommen und der Braut Glück zu wünschen. Es scheint demnach, als wäre das junge Paar hierbei gehalten gewesen, noch ein Süm্মchen guter Lebensregeln anzuhören, wie sie von alten Leuten allenfalls als Vademecum für den Gang durchs eheliche Leben gegeben werden können. Erst hier läßt Pär. auch die Schenkung an den fungirenden Brähmanen und an den Lehrer eintreten, welche Çänkh. schon nach den sieben Schritten erwähnte. Stillschweigend sollen sie dann sitzen bis Abends, wenn die Sonne untergegangen ist; dann zeigt ihr der Bräutigam unter freiem Himmel den Polarstern *), die Arundhati und die sieben Sterne des großen Bären (Çänkh. 1, 17, 2. 3. Pär. 1, 9, 5. Gobh. 2, 3, 7. 8. Âçv. 1, 7, 17), die sie unter jeglichen Verhältnissen zu sehen vorgeben muß, damit dann der Bräutigam die Ermahnung daran knüpfen kann, sie möge ebenso unwandelbar und beständig sein, als diese **). Drei Nächte von der Hochzeit an sollen sie, auf dem Boden liegend und Keuschheit bewahrend ***),

*) Von dem Schwanken (pracalanam) desselben, von welchem die Maitrây. Up. (oben 1, 274. 2, 396. Jones works 13, 371) spricht, wird bei einer dergl. Volkssitte natürlich abstrahirt. Dieselbe beruht auf einem Grunde, wo man von jener merkwürdigen Angabe gar keine Kenntniß hatte. Vgl. Bohlen 2, 277. Colebrooke 2, 327. 28. — Nach Taitt. Âr. 2, 19 wurde der Polarstern (dhruvâh, Schol. dhruvamaṇḍalam) in der Gestalt eines çîçumâra, Alligator's, verehrt (ist hier etwa Rik 1, 116, 18 hergehörig??), und bildet diese Verehrung einen Zusatz zur Abenddämmerungsfeier. d. H.

**) Es knüpft sich daran zudem noch der Glaube, daß Einer, mit dessen Leben es zu Ende gehe, die Arundhati und den Polarstern nicht sehen könne, so nach Lâty. 3, 3, 6. 7. d. H.

***) „Zu Rötz führt der Bräutigam zu Fuß oder im Wagen die Braut nach Hause, nicht zu sich, sondern in der Aeltern Haus, wo sie noch etwa

das Hochzeitsfeuer unterhalten und dabei nur ungesalzene Speise, bestehend in Reis und Milch, genießen. Früh vor Sonnenaufgang und Abends nach Sonnenuntergang opfern sie damit oder mit gerösteten Körnern ins Feuer, welches Opfer sich nur dadurch von den gewöhnlichen Früh- und Abendopfern unterscheidet, daß hierbei das Weib ein Voropfer einschiebt zur Erlangung der Fruchtbarkeit ihres Leibes. Gobh. thut dieses Früh- und Abendopfers nicht Erwähnung; dagegen spricht er von einem Speiseopfer, welches Braut und Bräutigam zusammen am zweiten Tage genießen *). Es verdient auch noch Erwähnung die Bemerkung des Gobh. (2, 3, 14. 15), daß während der drei Tage für die Hochzeitsgäste Festschmaus gegeben wird: 14. atrâ 'rghyam ity âhur | 15. âgateshv ity eke. Nirgends sonst in den Sûtren findet sich hierauf eine Anspielung; aber als weitläufiger Commentar zu dieser äußerst unbestimmt ausgedrückten Phrase kann uns das Naishadhiyacarita dienen, wo im 47. Vers des 16. Gesanges auch davon die Rede ist, daß Nala und Damayantî drei Tage bei einander weilten und die Keuschheit bewahrten, und von v. 48 ab wird durch eine lange Reihe von Versen hindurch erzählt, wie Dama während der Zeit die Genossen des Nala beim Gelage durch allerlei Schäkereien zu unterhalten sucht. v. 110

acht Tage verweilt. Auch bei Tiefenbach kehrt die Braut noch auf drei Tage zu ihren Eltern zurück. Bei Waldmünchen zieht zwar die Braut gleich bei dem Bräutigam ein, doch darf er die ersten drei Nächte nicht mit ihr zusammenschlafen, weil sonst Glück und Segen weichen würde“ Schönwerth I, 111. 112 (vgl. ibid. den Schabernack, der dem Bräutigam gespielt wird, so daß er beim Besteigen des Bettes durchfällt etc.) Nach Weinhold p. 269 ist es eine Forderung der Kirche, sich die drei ersten Nächte (Tobiasnächte genannt), oder wenigstens die erste, des Beiliegens zu enthalten.
d. H.

*) Nach altnordischer Sitte leeren Bräutigam und Braut einen Becher zusammen (noch üblich), Weinhold (Altnordisches Leben p. 248): ebenso in Köln und Siebenbürgen, Mätz p. 67.
d. H.

ist auch ausdrücklich von Betelnufs die Rede, welche die Gäste gereicht bekommen, nachdem sie die Hände gewaschen haben, was ja in späterer Zeit auch als Ehrengabe beim Empfang eines Gastes galt.

Die Brautfahrt.

Wir finden darüber in den Sütren eine Anzahl ganz specieller Vorschriften, deren Zweck neben der unmittelbaren praktischen Bedeutung auch die fortdauernde Aufrechterhaltung andächtiger Stimmung war. Die Gewalt böser Mächte und Geister, die auf Kreuzwegen, Leichenstätten und menschenleeren, unwegsamen Gegenden hausen, das Verderben, welches von den unter großen Waldbäumen sich verbergenden Thieren oder Räubern droht, die Gefahr, welcher man beim Durchfahren eines Flusses ausgesetzt ist u. dgl., alles das mußte abgewendet werden durch Recitation heilsamer Sprüche. So wie auf der Reise wird das Paar schon vorher bei der Vorbereitung und Abfahrt und nachher bei der Ankunft fortwährend in Athem erhalten mit Gebetübungen und dieß trägt natürlich andererseits wesentlich dazu bei, das Bewußtsein des religiösen Ernstes dieses ganzen Aktes wach zu erhalten und alle fremden weltlichen Gedanken zurückzudrängen, bevor eben nicht die religiöse Feier ganz abgeschlossen ist.

Wenn die Zeit der Abfahrt herbeigekommen ist, — leider findet sich über die Tageszeit nirgendwo eine bestimmte Angabe —, führt der Bräutigam die Braut aus dem Hause mit drei Sprüchen, die sich auf die Abtrennung derselben von ihrer Familie beziehen: und so weit geht die Kleinkrämerei des Ceremoniells, daß selbst das Weinen der vom Abschied geführten Braut nicht mehr Privatakt bleibt, sondern sich noch eines

begleitenden Spruchs erfreut. Die Braut verleiht dann der Fahrt noch die höhere Weihe, indem sie vorher die Achse, die Räder und das Gespann Ochsen mit Opferschmalz salbt und in die Löcher der Achse Pflöcke vom Holze eines fruchttragenden Baumes steckt (Çânkh. 1, 15). Die Freunde bespannen, nach dem Vorbild des Umzugs der Sûryâ, den Wagen mit einem paar Ochsen, und nachdem der Bräutigam die Braut auf den Wagen hat steigen lassen, setzt sich der Zug in Bewegung.

Wie überall und zu allen Zeiten müssen wir auch bei den Indern uns diesen Zug unter dem Zudrang der schaulustigen Menge vor sich gehend denken, denn dieser feierliche Umzug erfüllt gewissermaßen den Zweck einer öffentlichen Ankündigung. Âçv. und Gobh. haben auch eine besondere Anrede an solche Zuschauer mit einem Vedavers. Auch der Fall, daß unterwegs ein Unglück passiert, ist vorgesehen. Wenn ein Strick reißt, die Achse bricht, oder der Wagen umstürzt u. dgl. m., so steigen sie ab und zünden ein Feuer an von dem Feuerbrand, den sie sich vom Hochzeitsfeuer mitgenommen haben. Dann suchen sie sich aus einem in der Nähe liegenden Hause das Material zu einem âjya-Opfer zu verschaffen, welches sie abhalten, während der Wagen repariert, resp. ein andrer herbeigeschafft wird. Wie bei jedem Opfer wird natürlich auch hierbei der Hülfe leistende Brâhmane frei verköstigt und Pâr. ordnet noch außerdem zur Sühnung zwei Stiere als Geschenk für denselben an. Nach Çânkh. bedarf es zu dem Opfer nicht des Hochzeitsfeuers, er sagt, daß sie bei einem solchen Unfall das Mädchen in ein Haus führen, wo (geheiligt) Feuer brennt. Ist dann Alles wieder hergestellt, so hebt der Bräutigam die Braut auf den Wagen

und der Zug setzt sich unter Absingung des vâmadevya (-sâman) von neuem in Bewegung (Gobh. 2, 4).

Im Hause des Bräutigams angekommen*), wird die Braut von Brâhmaṇenfrauen empfangen, die sie vom Wagen absteigen und auf ein Stierfell niedersitzen lassen. So bei Gobh. 2, 4, 6, bei welchem dann (7) der Gebrauch folgt, welcher auch bei Çâṅkh. 1, 16, 8 erzählt wird, daß man ihr zur guten Vorbedeutung für ihre künftige Mutterschaft einen kleinen Knaben aus guter Familie**) in den Schooß setzt, der dann mit einem Geschenk an Früchten u. dgl. wieder von ihr entlassen wird. Sie opfert darauf acht âjyâhuti, legt zur Unterhaltung des Feuers Brennholz zu, und begrüßt dann im Hause die Verwandten des Bräutigams mit dem gehörigen Respekt. Çâṅkh. (1, 16, 12) läßt sie mit den Schlußversen des Hochzeitshymnus von den Genossen des Bräutigams in ihre neue Heimath hineingeführt werden.

Bei Çâṅkh., und theilweise bei Âçv., haben wir, wie schon oben bemerkt wurde, hier eine Digression, die dadurch hervorgerufen wird, daß er, was oben unter der Ueberschrift „Nachfeier“ zusammengefaßt worden ist, erst nach der Brautfahrt, vor und nach der Einführung der Braut ins Haus des Bräutigams, vor sich gehen läßt.

Nach diesem ist nun die Hochzeitsceremonie gänzlich beschlossen. Der Anhang, der nun in den Sûtren sowohl, als auch in den späteren, speciell über Hochzeit handelnden Paddhati folgt, gehört nur uneigentlich dazu; es ist genau genommen eine besondere Handlung, die sich nur

*) s. Colebrooke I, 223.

d. H.

**) von beiden Seiten her, also einen puer patrimus matrimus, παῖς ἀμφιθαλής.

d. H.

der Zeit nach eng an die Hochzeit anschließt. Wir meinen die nach dem dazu anberaumten Tag

caturthikarman

benannte Ceremonie. Am vierten Tag nach der Hochzeit nämlich, in der zweiten Hälfte der Nacht, soll man das Hochzeitsfeuer übertragen ins Innere des Hauses und zugleich Speiseopfer bereiten. Nachdem die üblichen Vorbereitungen getroffen sind, opfert der Mann zuerst fünf ājya-Opfer an fünf verschiedene Gottheiten mit der Bitte, jede Art Unheil, das von dem als unrein betrachteten Körper des Weibes kommend gedacht werden könnte, abzuwenden **). Dabei läßt er von jeder Darbringung einen Theil in das Wassergefäß fließen und indem er dann der Gattinn aus diesem Gefäß das Haupt besprengt, bittet er die Götter, alles Unheil des Körpers der Frau von ihm ab auf einen etwaigen Buhlen zu wenden. Dann genießen sie beide zusammen von dem an Prajāpati gerichteten Speiseopfer, wodurch nochmals, wie dies schon durch andre Gebräuche vorher geschehen ist, die innige Gemeinschaft der beiden Gatten symbolisirt werden soll **). Die letzten Consequenzen des Ganzen zu ziehen, dazu ist endlich, nach vier Tagen der Ceremonie und Enthaltung, in der fünften Nacht die Zeit gekommen. Gobh. 2, 5, 5 sagt, daß Einige nicht so lange warten, wozu eine Bestätigung Pār. liefert. Die verschiedenen Fristen, die er (1, 9, 8) ansetzt, sind: drei oder sechs oder zwölf Nächte nach der Hochzeit, und auch

*) Vgl. den Exorcismus in Ath. 8, 6 oben p. 251 ff.

**) Es ist dies noch ein Rest älterer Zeit; denn für gewöhnlich ist es nach der strengen Sittte nicht üblich, daß die Frau in der Gegenwart des Mannes ißt, oder ihn essen sieht: imā mānuṣyaḥ striyaḥ tira ivaiva puṁso jighatsanti yā iva tu tā iveti ha smāha Yājñavalkyaḥ Ītap. I, 9, 2, 12: — tasmā jayāyā ante nā 'cnyāt . . . vīryavantam u ha sā janayati yasyā ante nā 'cnyāti 10, 5, 2, 9. d. H.

sogar Jahresfrist; man wird es aber damit nicht gar zu wörtlich zu nehmen haben, da diese Fristen neben einander öfter wiederkehren, z. B. Pâr. 2, 1, wo es heisst, daß der, dem die Haare beim cûḍâkaraṇa gekürzt sind, Keuschheit bewahren soll ein Jahr, oder zwölf Tage, oder sechs oder endlich drei Tage danach, eine Bestimmung, die an diesem Ort gar nicht recht passen will, da der brahmacârin ohnehin die Keuschheit unbedingt bewahren soll. Die Formel bewegt sich also wahrscheinlich absichtlich zwischen einer längeren und kürzeren Zeit, ähnlich wie wir dies Hit. 1, 78 finden. Çânkh. schreibt vor, daß sie in den ersten zehn Tagen das Haus nicht verlassen. Den Gebrauch, daß Braut und Bräutigam in einer Nacht nach der Hochzeit getrennt bleiben, kennen wir auch bei den Griechen unter dem Namen *απαυλια*, und ebenso finden wir diese Sitte im Mittelalter mehrmals erwähnt.

Wir haben nun noch die Texte selbst nachzuholen, so weit sie sich auf die eigentliche Trauung und auf die Nachfeier beziehen *). Beginnen wir mit

Çânkhâyaṇa 1, 13-18.

13, 1. samrâjñi cvaçure bhaveti (S. 46) pitâ bhrâtâ vâ 'syagreṇa mûrdbani juhōti, sruveṇa vâ, tishṭhann âsinâyâḥ prâṇmukhyâḥ pratyaṇmukho | 2. grībhṇâmi te saubhagatvâya hastam iti (S. 36) dakṣhiṇena paṇinâ dakṣhiṇam pâṇim grīhṇâti, sâṅgushṭham uttâneno 'ttânam, tishṭhann âsi-

*) Bei dem Interesse, welches auch Nichtkenner des Sanskrit an den nachfolgenden Texten aus den vier sūtra nehmen werden, habe ich es für angemessen erachtet, dieselben mit einer wörtlichen Uebersetzung zu versehen, wie ich dies ja auch schon bisher (s. p. 281) bei den von Haas unübersetzt gelassenen Citaten durch Hinzufügung betreffender Noten gethan habe; und zwar sind hier, ihres Umfanges wegen, diese Uebersetzungen gleich direkt mit in die Abhandlung selbst aufgenommen worden. d. H.

nâyâḥ, prânmukhyâḥ pratyānmukhaḥ | 3. pañca cottarâ (S. 37-41) japitvâ | 4. amo 'ham asmi sâ tvam sâ tvam asy amo 'ham, dyaus aham prithivî tvam řik tvam asi sâ mâ 'ham sâ mâ anuvratâ bhava, tâv ehi*) vivahâvhai prajâm prajanayâvhai, putrân vindâvhai bahûns, te santu jarad-ashṭaya ity | 5. udakumbham navam bhûr bhuvaḥ svar iti pûrayitvâ | 6. punnâmno vřikshasya sakshîrânt sapalâçânt sa kuçân opya | 7. hiranyam iti cai 'ke | 8. tam brahmacârîṇe vâgyatâya pradâya | 9. prâgudîcyâm diçi tâḥ sthe-yâḥ pradakshîṇâ bhavanty | 10. açmânâṃ cottarata upasthâpye | 11. 'hi**) sînârîty utthâpye | 12. 'hy***) açmânâṃ âti-shṭhâ 'çme 'va tvam sthirâ bhava, abhitiṣṭha pritanyataḥ sahasva pritanâyata iti dakshîṇena prapadenâ 'çmânâṃ âkramayya | 13. pradakshîṇam agnim paryâṇîya | 14. tenaiva mantreṇa dvitîyaṃ vasanam pradâya | 15. lâjân chamîpalâçamiçrân pitâ bhrâtâ vâ syâd añjalâv âvapaty | 16. upastaraṇâbhighâraṇam pratyabhighâraṇam câ "jyena | 17. tân juhoti ||

Nâr: 2. kanyâyâ dakshîṇahastam, çamîgarbhâçvatthavaksahitam âcârât. — 6. tasminn udakumbhe sa âcâryaḥ punnâmnâḥ açvatthâder vřikshasya sakshîrân sadugdhân sapalâçânt sapallavân kuçân darbhân opya prakshipya. — 9. tâsâm ghaṭasthânâm apâm stheyâ iti samjnâ. — 10. peshanîputrakalakshaṇam açmânâṃ | udakumbham ity ârabhya açmana(h)sthâpanântam âcâryakartřikam | ita uttaram âcâryaḥ kârayati varam vakshyamânâṃ. — 12. açmanâḥ kramanâd arvâk kanyâ tu purataḥ sthitâ | ata ūrdh-

*) eha die beiden besseren Hdschr. Ch. 216, 712; eva Ch. 191, und bei Pâr. 1, 6 Ch. 373, wogegen Vâsud. und Kâmad. (Ch. 331. 457 d) ehi lesen, welches auch Çatap. 14, 9, 4, 19 steht. Endlich AV. 14, 2, 71 bîetet iha. Die beiden Hdschr. des Açv. haben ebenfalls eha. Vergl. jâya ehi svo rohâva Çat. 5, 2, 1, 10.

**) d. i. upasthâpya â ihi.

***) d. i. utthâpya â ihi.

vaṃ tu prishṭhasthâ maṅgalâni kramec ca sâ. — 13. varah
svayaṃ purato bhûtvâ paçcât kanyâṃ kṛtvâ agnim p. p. —
15. syât çûrpât | lâjân bhrâshṛabhrishṭân vrîhin, ... has-
tena (cf. Pâr. 1, 6, 2) darvyâ vâ âvapati | syaṃ çûrpaṃ
syater iti Yâskaḥ (Nir. 6, 9). — 16. tataḥ âcâryaḥ kan-
yâyâ aṅjalau sruveṇa ghṛitam upastaraṇâsamjnakam
muñcati | tataḥ kanyâdâtâ kanyâyâ aṅjalau lâjâvadâne dve
trîṇi vâ çûrpâd darvyâ muñcati | tataḥ upari abhigḥâra-
ṇam | çûrpasthasya çeshasya havishaḥ âjyenâ 'bhighâ-
raṇam ca | upastaraṇâbhighâraṇapratyabhigḥâraṇâni âcâ-
ryaḥ kuryât.

14, 1. iyaṃ nâry upabrûte lâjân *) âvapantikâ | çivâ
juâtibhyo**) bhûyâsaṃ ciraṃ jîvatu me patih svâheti (vgl.
Ath. 14, 2, 63) tishṭhantî juhoti, patir mantraṃ japaty |
2. açmakramaṇâdy evaṃ dvitīyam | 3. evaṃ tṛtīyam | 4. tûsh-
ṇīm kâmena caturtham | 5. prâgudīcyâṃ diçi sapta pa-
dâni prakramayati | 6. 'sha ekapady ūrje dvipadî râyaspo-
shâyâ tripady âyobhavyâyâ catushpadî paçubhyaḥ pañca-
pady ritubhyaḥ shatpadî sakhâ saptapadî bhaveti | 7. tâny
adbhiḥ çamayaty | 8. âpohishṭhîyâbhis tisṛibhiḥ (R. 10, 9,
1-3) stheyâbhir adbhir mârjayitvâ | 9. mûrdhany abhishicya |
10. gâṃ dadâni 'ty âha | 11. brâhmaṇebhyaḥ kimcid dadyât
sarvatra sthâlîpâkâdishu karmasu | 12. sûryâṃ vidushe vâ-
dhūyaṃ | 13. gaur brâhmaṇasya varo | 14. grâmo râjanyasyâ |
15. 'çvo vaiçyasyâ | 16. 'dhirathaṃ çataṃ duhitṛimate | 17. yâj-
nikebhyo 'çvaṃ dadâti ||

Nâr.: 5. prâgud. aiçânyâṃ diçi varaḥ sapta padâni

*) dreisilbig zu lesen: hat der Verf. des Verses in dieser Form (Ath.
hat pûlyâni) seiner Zeit etwa das Wort noch bh'lâjân gesprochen? Ueber die
Entstehung der Form lâja aus bhlâja, bhrâja / bhrîj s. den zweiten Theil
meiner Abhandlung über die naksh. p. 270. d. H.

**) nyâtibhyo Ch. 712., charakteristisch für die Aussprache. d. H.

drishadi prâk abhyutkramayati | atra antye bhavaçabdo
 drishṭaḥ saptasu padeshu yojanīyaḥ | tena isha ekapadī
 bhavetyādi mantrāḥ sapta. Auf Weiteres lassen sich die
 drei paddhati darüber nicht ein. Die Form âyobhavyâya
 (für das mâyobhavyâya aller übrigen Sûtren) haben beide
 Texteshandschriften, Nâr. und Râmacandra, die beiden an-
 dern paddhati übergehen sie ganz; der Wegfall des initia-
 len Consonanten ist auch sonst nicht ohne Analogie; man
 vergl. aghâsu in S. 13 gegen maghâsu in AV. *), ishkartâ
 R. 8, 1, 12, wogegen AV. 14, 2, 47 nishkartâ hat, und die
 beiden gleichbedeutenden Formen indu und vindu, von de-
 nen der RV. nur die erste kennt. — 8. kumbhasthitâbhiḥ
 stheyâsamjnakâbhir adbhir udakaiḥ kanyâvarayor mârja-
 nam âcâryaḥ kṛtvâ tataḥ | 9. kanyâyâ varasya ca mûr-
 dhani mastake âcâryo 'bbishecanam karoti. — 10. varaḥ
 „âcârya bhavate gâm°. — 11. asṭamushṭi bhavet kimcid
 iti smṛitiḥ**), pûrnapâtro dakṣiṇâ varo veti Kâtyâyâ-
 naḥ (6, 10, 37. 38). — 12. vâdhûyam vadhvâḥ çiro'vachâ-
 danam vastram jâlikam vâ***) tryahe 'tikrânte dadyât (vgl.
 Âçv. 1, 8, 11), satyena ve 'ti (S. 1) sûktam yo brâhmaṇaḥ
 paṭhate (hs. pâṭhato) 'rthataḥ | vâdhûyam cîvaram (? hs.
 cavaram) dhautam tasmai dadyâ(t) tryahe 'ñçukam iti kâ-
 rikâ. — 13. brâhmaṇasya varo dakṣiṇety ukte gaur

*) Dabei ist wohl ein anderer Grund maßgebend gewesen, s. das im
 zweiten Theil meiner Abhdl. über die naksh. p. 365 darüber Bemerkte: vgl.
 aber etwa řidûdara, řidûpâ, řidûvřidh. d. H.

**) Vgl. Schol. Kâty. 4, 6, 10 pag. 345, 5 v. u. d. H.

***) Dies ist offenbar eine sekundäre Bedeutung, die zu dem Tenor der
 das vâdhûyam betreffenden Rik- und Atharvan-Verse (s. oben p. 187 — 90.
 211—13) und zu vadhûvastram Âçv. 1, 8, 12 in keiner Weise paßt, und auch
 hier (vgl. das tryahe 'tikrânte des Schol., womit auf den betreffenden Termin
 für den Bruch der Enthaltsamkeit hingewiesen scheint) wohl schwerlich bereits
 am Orte ist. — In späterer Zeit ist bekanntlich der Schleier das Vorrecht
 der rechtmäßigen Gattin (vadhû): vergl. Mâlav. 73, 10-13, Çakunt. v. 110,
 Mřichak. 66, 21, Wilson Hindu Th. I, 179. d. H.

jneyâ. — 15. uktâ dakṣhiṇâ âcâryasya. | — 16. gaur ity anu-
vartate | duhitṛimate abhrâṭṛimatîpitre, adhiko ratho ya-
smin tat gavâṃ çataṃ dadyât, abhrâṭṛimativivâhadoshâ-
nâçanârthaṃ | nâ 'bhrâṭṛim upayacheta, tokam hy asya
tad bhavâtîti nirukte nishedhât (Nir. 3, 4. 5). Vgl. auch
Mn. 3, 11. — 17. yâjñik ebhyo vivâhayajnapravaṇebhyaḥ |

15, 1. pra tvâ muñcâmîti tṛicaṃ (S. 24-26) grîhât pra-
titishṭhamânâyâṃ | 2. jîvaṃ rudantîti (A. 14, 1, 46) prarudan-
tyâm | 3. atha rathâkshasyo 'pânjanam patnî kurute 'kshann
amîmadantety (R. 1, 82, 2) etayâ sarpishâ | 4. çucî te ca-
kre dve te cakre iti (S. 12 und 16) cai 'tâbhyâṃ cakrayoh
pûrvayâ pûrvam uttarayottaram | 5. usrau ca | 6. khe ra-
thasyety (A. 14, 1, 41) etayâ phalavato vṛikshasya çamyâ-
garteshv ekaikâṃ vayâṃ nikhâya | 7. nityâ vâbhimantryâ |
8. 'thosrau yuñjanti yuktas te astu dakṣhiṇa iti (R. 1, 82,
5. 6) dvâbhyâṃ | 9. çukrâv anad்வâhâv ity etenâ 'rdharcena
(S. 10b) yuktâv abhimantryâ | 10. 'tha yadi rathâṅgaṃ vi-
çiryeta chidyeta vâ "hitâgner grîhân kanyâṃ prapâdyâ |
11. 'bhi vyayasva khadirasyety (R. 3, 53, 19) etayâ parida-
dhyât | 12. tyam cid açvam iti (R. 10, 143, 2) granthim | 13. sva-
sti no mimîtâm iti pañcarcaṃ (R. 5, 51, 11-15) japati | 14. su-
kiñçukam iti (S. 20) ratham ârohantyâm | 15. mâ vidan pa-
ripanthina iti (S. 32) catushpathe | 16. ye vadhva iti (S. 31)
çmaçâne | 17. vanaspate çatavalça iti (R. 3, 8, 11a) vanaspa-
tâv ardharcaṃ japati | 18. suatrâmâṇam iti (A. 7, 6, 3) nâvam
ârohantyâm | 19. açmanvatîti (A. 12, 2, 26) nadîm tarantyâm |
20. api vâ yuktenai 'vo | 21. 'd va ûrmir ity (A. 14, 2, 16)
agâdhe | 22. prekshaṇam ce | 23. 'ha priyam iti sapta grîhân
prâptâyâḥ kṛitâḥ parihâpya (S. 27-30. 33-35) ||

Nâr.: 1. pitṛigṛihât patigriham pratit. gachantyâm
kanyâyâm prathamagamane hâvakaḥ (vielleicht einer von

den Begleitern des Bräutigams, der die Braut aufruft *))
 japet. — 2. hâvako japet. — 5. usrau anadvâhau — 6. çam-
 yârtham kṛiteshu garteshu | vayâṃ çâkhâṃ ni-
 khâya nikshipya | — 7. nityâ yugasthâ eva yâ purâtanâ
 çamyâ tâṃ vâ pûrvoktena mantrenâ 'bhimantria abhi-
 mantraṇam kṛtvâ. — 8. pûrvayâ ° ttaram ity anuvartate
 (aus 4) | pûrvaṃ dakṣiṇapârçve yuñjanti varapârçva-
 sthâḥ. — 10. iṣhâdikam rajjvâdikam vâ | âhitâgner agniho-
 triṇo gṛihân kanyâṃ vivâhitâm prapâdya praveçya. —
 11. paridadhyât punaḥ saṃtanuyât. — 12. vichinnarajjvâ-
 digranthim badhnîyât. — 13. tadrathâṅgasamskârânanta-
 ram svastyayanam mârge kalyânâya japati. — 20. svalpo-
 dakâyâṃ nadyâṃ yuktenaiva rathena gachantyâṃ api
 vâ açmanvatîti japet. — 21. agâdhe gambhîre jale ga-
 chantyâṃ vadvhâm. — 22. agâdhasya jalasya vadvhâ apre-
 kṣhaṇam darçanam na kâryam. — 23. gṛihân prati prâ-
 ptâyâ vadvhâ iha priyam iti sapta ṛica âcâryo japet |
 paraṃ tu kṛitâḥ yâḥ pûrvaṃ viniyuktâs tâḥ parihâpya
 tyaktvâ | ye vadvho (31) mâ vidann (32) iti pariharet **) |
 nîlalohitam (28) iti pratisarabandhane viniyuktâ 'pi (vgl. 1,
 12, 8) na tyâjyâ, kanyâbandhubhir viniyuktatvât karṭṛibhe-
 dât || atra pra tvâ muñcâmyâdīmantrâ âcâryeṇa japta-
 vyâ vareṇa vâ | ubhayathâ çisṭhâcâradarçanât |

16, 1 ânaḍuham ity uktaṃ | 2. tasminn upaveçyâ 'nvâ-
 rabdhâyâṃ patiḥ catasro juhoty | 3. agnînâ devena prithi-
 vilokena lokânâṃ ṛigvedena vedânâṃ tena tvâ çama-

*) Nach der kârikâ zu 14, 9 scheint darunter der âcârya zu verstehen:
 padâni tâni cā 'lpâbhir adbhiḥ prokṣhyâ 'tra hâvakaḥ | tishṭhann udañmukho
 bibhrat kalaçam dakṣiṇas tayoh | tṛicenâ'po 'bhishifcet tau pallavaiḥ sakuço-
 dakaib | d. H.

**) Von Rechtswegen sollte aber im Text kṛite (Dual) stehen, nicht
 kṛitâḥ (Plural). d. H.

yâmy asau svâhâ, vâyunâ devenâ 'ntarikshalokena lokânâṃ yajurvedena° svâhâ, sûryeṇa devena dyaurlokena*) lokânâṃ sâmavedena° svâhâ, candreṇa devena diçâm lokena lokânâṃ brahmavedena**) °svâhâ | 4. bhûr yâ te patighny alakshmi devaraghnî jâraghnîṃ tām karomy asau svâheti vâ, prathamayâ mahâvyâhṛityâ prathamô 'pahitâ, dvitīyayâ dvitīyâ, tṛitīyayâ tṛitīyâ, samastâbhiç caturthy | 5. aghoracakshur ity (S. 44) âjyalepena cakshushî vimṛjita | 6. kayâ naç citra iti tisṛibhiḥ (R. 4, 31, 1-3) keçântân abhi-mṛiçyo | 7. 'ta tyâ daivyâ bhishajeti catasro (R. 8, 18, 8-11) 'nudrutayâ 'nte svâhâkâreṇa mûrdhani samśrâvam | 8. atra haike kumâram utsaṅgam ânayanty ubhayataḥsujâtam â te yonim ity (Ath. 3, 23, 2) etayâ | 9. 'pi vâ tûshnîṃ | 10. tasyâ 'ñjalau phalâni dattvâ puṇyâḥam vâçayati | 11. puṇsavatî ha bhavatî | 12. 'haiva stam iti (S. 42 ff.) sūktaçeṣeṇa grihân prapâdayanti ||

Nâr.: prâg vo 'dag vâ 'nuguptâgâra (hs. suguptâ ägâ°) ânaḍuhe robite carmany upaveçayatîti Kâtyâyanaḥ (Pâraskara's Kâtiyasûtra 1, 9, 2) ***). — 3. asâv ity atra vadvâḥ sambodhanântam nâmagrahaṇam kṛitvâ catasra âjyâhutir juhuyât | âcâryo vâ varo vâ "cârât. — 4. vâçabdaḥ pûrvoktacatusṣṭayamantrâṇam vikalpârthaḥ | asâv ity atra vadvâ âmantritântanâmagrahaṇapûrvakam | prathamayâ mahâvyâhṛityâ bhûr ity anayâ prathamâ mahâvyâhṛitir bhûr itiyam ****) upahitâ miçṛikartavyâ | Die

*) Ebenso Çat. 14, 6, 1, 9. 6, 1 und prithividâ antarikshadâ dyaurdâḥ Kâth. 39, 9. d. H. ***) Die älteste Bezeichnung des Atharvaveda — denn nur er kann hier gemeint sein — mit diesem Namen. d. H.

****) also dieses letztere Werk direkt als Kâtyâyana citrit! Zu I, 8, 18 wird eine Stelle aus Pâr. I, 1 als mādhyandinagrihye stehend angeführt. In den Unterschriften in Chamb. 373 wird Pâr. als Kâtiyagrihyasûtra, resp. als Vâjasaneyagrihy° bezeichnet. Jayarâma spricht vom: grihyam d. H.

****) Ebenso: dvitīyâ bhuva itiyam, tṛitīyâ svar itiyam, bhûr bhuvaḥ

Vorstellung von dem dem weiblichen Körper anhaftendem Zauber, durch welchen die Verwandten der Braut auf Kosten der Verwandtschaft des Bräutigams gedeihen, haben wir schon oben [p. 274] erwähnt; gegen diesen Zauber ist die letzte Ceremonie gerichtet. Zur Ergänzung ist das darauf Bezügliche bei Pār. 1, 11 zu vergleichen. — 5. tataḥ svisṭakṛitaḥ prāk vadhvâç caksh. netre âj. vim. netrâñjanaṃ vara âcāryo vâ karoti. — 6. vadhvâḥ keçântân alakântân abhimṛiçya, varah tataḥ abhimaṛçanaṃ karotity arthaḥ. — 7. saṃsrāvaṃ saṃsrāvasamjnakaṃ homaṃ sruveṇa juhuyât. — 10. phalâni âmrâçrîphalâdini. — 11. puṇsavatî vîrasûḥ. — 12. sûkt. vadhûm bharṭṛigrihân praveçayanti, varapakshîyâḥ bahuvacanât | varam ca mantralingât | Als Zahl der Endverse giebt Nâr. sechs an, zählt also das pariçisṭam nicht mit*).

17. 1. dadhikrâvṇo akârisham iti (R. 4, 39, 6) dadhi sampibeyâtâm | 2. vâgyatâv âsîyâtâm â dhruvadarçanâd | 3. astamite dhruvaṃ darçayati dhruvaidhi poshyâ mayiti (S. 53) | 4. dhruvaṃ paçyâmi prajâṃ vindeyati brûyât | 5. tri-râtram brahmacaryaṃ careyâtâm | 6. adhaḥ çayiyâtâm | 7. dadhyodanaṃ sambhuñjîyâtâm pibatam ca tripṇutaṃ ceti tricena (RV. 8, 35, 10-12) | 8. sâyamprâtar vaivâhyam agnim paricareyâtâm agnaye svâhâgnaye svisṭakṛite svâheti | 9. pumânsau mitrâvaruṇau pumânsâv açvinâv ubhau, pumân indraç câ 'gniç ca pumân saṃvartatâm mayi**) svâheti pûrvam garbhakâmâ | 10. daçarâtram avipravâsaḥ ||

Nâr.: 7. dadhipânaṃ sahaiva kurutaḥ, na saha bhuñ-

svar itiyam. Aber es ist unstreitig zu den vier Nominativen stets nur âjyâhutiḥ, nicht mahâvyâhritiḥ, zu ergänzen! d. H.

*) Vgl. das oben p. 194 Bemerkte. d. H.

**) saṃvardhatâm mayi Ch. 216 saṃvarttamayi Ch. 712.

jīṭety agre (4, 11, 7) nishedhāt | atra tu vacanāt saha-pānam. — 2. āsīyātām ity anena vyāpārāntaranivṛtitiḥ. — 3. dhruvākhyam nakshatram bhāryāyai darç. varah | astamita ity anena sâbhre 'py âkâçe dhruvadarçanâkhyam karma vidheyam. — 4. sâ patnī yady abhṛavaçād dhruvam na paçyet tathâpi° — 5. brahm. maithunanivṛtitiḥ car., pânigrahaṇād anantaram*). — 6. trirâtram ity anuvartate | adhaḥ bhûmau | khatvâdiçayanapratiishedhaḥ**). — 7. dadhnâ upasikta odanaḥ, trirâtram. — 8. nâ "jyâhutishu nityâv âjyabhâgau svishtākṛic ceti (1, 9, 10) prâptasya nischedhasya niyamaḥ kriyate svishtākṛitaḥ. — 9. âgneyyâbutisthâne pûrvâm prathamâm (pumân)sâv ity anenâ "hutiṁ juhuyât | pûrvâm ity uktatvât svishtākṛin nityaḥ. — [Râmacandra: 8. vara eva juhوتي, patnī tûpatisthate | 9. yadi patnī garbhakâmâ syât tadâ agnaye svâhettyâdyâbutisthâne pumânsau ° svâheti sai 'va juhوتي | svishtākṛidâdi tu vara eva]. — 10. vivâhānantaram jâyâpatyoh sahanivâso daçadinam yâvat || kecanai 'te padârthâḥ pâkshikâ (beliebig) ity evam âhuḥ |

18, 1. atha caturthīkarma | 2. trirâtre nirvṛitte sthâlīpākasya juhوتي | 3. agne prâyaçcittir asi tvam devânām prâyaçcittir asi, yâ 'syâḥ patighnī tanûs tām asyâ apajahi | 4. vâyo ° aputriyâ ° | 5. sûrya ° apaçavyâ ° | 6. aryamaṇam***) nu devam kanyâ agnim ayakshata, se 'mām****)

*) Auch hier citirt Nâr. die entsprechende Stelle des Pâraskara durch „iti Kâtyâyanaḥ“. d. H.

**) adhaççayati (çayeti?) Kâtyâyanaḥ, womit wohl ebenfalls wieder der Pâraskara gemeint ist: allerdings hat derselbe nicht adhaççayâ, sondern adhaç çayiyâtâm, indessen auch das zu 5 beigebrachte Citat aus Âçvalâyana ist nicht richtig (fügt die Worte niyatau syâtâm hinzu): Nâr. citirt eben aus dem Kopfe, wie dies die allgemeine leidige Sitte ist. d. H.

) fünfsilbig. *) dreisilbig (Âçv. 1, 7, 11 hat richtig sa imâm). d. H.

devo aryamâ pre 'to muñcâtu*) mâ 'mutaḥ | 7. varuṇam nu
 ° se 'mâm devo varuṇaḥ ° | 8. pûshaṇam nu ° se 'mâm devaḥ
 pûshâ ° | 9. prajāpata iti (R. 10, 121, 10) saptamî | 10. sauvi-
 śtākṛity aśtāmî |

Râmacandra: 1. atha catu°rma | tac caturthe 'hani
 vivâhâd bhavati | akṛitâgnir laukike 'gnau carutantrena upa-
 lepanâdi staraṇântam karoti. — 10. sauvishtākṛity âhu-
 tiḥ, tato mahâvyâhṛitisarvaprâyaścittâditantrasamâpanaḥ,
 dakṣiṇâdânam, brâhmaṇabhojanam.

13, 1. Mit S. 46 opfert der Vater oder Bruder (der
 Braut) Opferschmalz auf deren Haupt vermittelt der Spitze
 eines Schwertes oder vermittelt des sruva-Löffels, nach
 Westen gewendet stehend, während sie nach Osten gewen-
 det sitzt. — 2. Mit S. 36 ergreift (der Bräutigam) mit sei-
 ner nach oben offenen Rechten ihre nach oben offene Rechte,
 sammt dem Daumen**), nach Westen gewendet stehend,
 während sie nach Osten gewendet sitzt. — 3. Und nach-
 dem er die fünf folgenden Verse (S. 37-41) gemurmelt, sagt
 er: — 4. (vgl. Ath. 14, 1. 71) „Der bin ich, die bist du.
 Die bist du, der bin ich. | Der Himmel ich, die Erde du.
 Die rie bist du, das sâman ich. So sei du mir ergeben
 nun“ | „Wir Beide, komm, woll'n wegziehen: wir woll'n
 Nachkommen zeugen uns, viele Söhne gewinnen uns: die 's
 Greisenalt'r erreichen soll'n.“***) — 5. Mit „bhûr bhuvaḥ svar“

*) ein Imperativ mit Verlängerung, nach Art des Conjunctivs; ebenso
 Aṣval. I, 7, 11. Taitt. Âr. 2, 6 (1). Dagegen Pâr. I, 6, 3 hat muñcatu. d. H.

**) Specialitäten hierzu s. bei Aṣval. I, 7, 3-5. In der Hand soll das
 Mädchen Rinde haben von einem aṣvattha-Baum, der aus einer çamî entspro-
 ssen ist: über die Zeugungs-symbolische Bedeutung dieses Brauches s. Kuhn
 Herabholung des Feuers p. 71. 72. 199 und oben p. 265. — [Wie die Ueber-
 setzungen selbst, sind natürlich auch die Noten dazu von mir, und fällt bei
 ihnen daher die sonstige Marke „d. H.“ weg].

***) Bei dieser Gelegenheit ist es nach dem Schol. Brauch, daß vier

(Erde, Luft, Himmell!) füllt er (der âcârya) einen neuen Wasserkrug: — 6. wirft Grashalme hinein, nebst der Milch und den Blättern eines männlich benannten Baumes (aṣvattha z. B.): — 7. nach Einigen auch Gold: — 8. und übergiebt denselben einem stillschweigenden brahmacârin (Schüler): — 9. in der nordöstlichen (aiçânî) Himmelsgegend ist dieses (stheyâ genannte) Wasser so aufzustellen, daß es rechts bleibt (vom Brautpaar). — 10. Nördlich vom Feuer legt er (der âcârya) einen Stein auf. — 11. (Der Bräutigam) fordert nun mit den Worten „Komm, o Holde!“ die Braut auf, sich zu erheben: — 12. und läßt sie dann mit der rechten Fußspitze den Stein betreten, indem er sagt: „So komm, und tritt nun auf den Stein: fest mög'st du sein wie dieser Stein. | Tritt auf die dich Anfeindenden! besiege*, die dich bekämpfen woll'n“! || : — 13. drauf*) führt er sie nach rechts hin um das Feuer: — 14. und giebt ihr mit demselben Spruche (wie vorhin [12, 3.], d. i. mit S. 6) ein zweites Gewand. — 15. Hierauf wirft der Vater oder Bruder (des Mädchens demselben) geröstete (Reis-) Körner (lājān) mit çamî-Blättern vermischt aus einem Worfelkorbe in die hohl zusammengelegten Hände. — 16. Die Salbung (der Hände des Mädchens) mit Opferschmalz, die Begießung (der Körner damit) und die Wiederholung dieser Begießung [resp. nach dem Schol. die Begießung der in der Worfel befindlichen Körnermasse] (geschieht hierauf durch den âcârya). — 17. Diese (Körner) opfert sie nun (in's Feuer).

Brâhmanen der Braut das Sûryâlied recitiren. In 14, 12 ist indessen nur von einem einzigen sûryâvid die Rede.

*) Bisher hatte die Braut den Vortritt, fortab aber steht sie hinter dem Manne.

14, 1. Und zwar opfert sie dieselben stehend, während der Gatte den Spruch murmelt: „Dies Weib hier spricht die Bitte aus, indem die Körner hin sie streut: | mög' den Verwandten hold ich sein! und lange lebe mein Gemahl!“ || — 2. Das Betreten des Steines u. s. w. wiederholt sich noch ein zweites Mal: — 3. und ein drittes Mal: — 4. beliebig auch ein viertes Mal, doch dann schweigend. — 5. Er (der pati) läßt (sie) nun in der nordöstlichen Himmelsrichtung sieben Schritte schreiten: — 6. indem er dazu sagt: „mit dem ersten Schritt sei (mir) zum Saft, mit dem zweiten zur Kraft, mit dem dritten zur Mehrung des Reichthums, mit dem vierten zum Wohlstand (?), mit dem fünften zum (Gedeihen für das) Vieh, mit dem sechsten zu (der Ordnung in) den Jahreszeiten, mit dem siebenten mein (untrennbarer) Freund!“ — 7. Hierauf weiht er (der âcârya) diese (Fufstapfen) mit Wasser: — 8. reinigt sodann (das Paar) mit den stheyâs genannten Wassern unter Recitirung der drei Verse: „denn ihr, Wasser!, seid segensreich“ *): — 9. und besprengt (es) dann auf dem Kopfe **). — 10. „Eine Kuh will ich (dir) geben“, sagt er (der Bräutigam zum âcârya): — 11. Etwas („acht Fäuste voll“, Schol.) möge er auch den (anwesenden?) Brâhmanen geben, und zwar ist dies bei allen dergl. sthâlîpâka (Speiseopfern) und ähnlichen Werken festzuhalten. — 12. Dem, der das Sûryâ-Lied kennt, (giebt er) das Brauthemd. — 13 ***). Für einen Brâhmaṇa ist der (von ihm als Bräutigam

*) s. diese Stud. 4, 397.

**) Da hier der Singular mûrdhani steht, nicht der Dual, möchte man eher die Braut allein als Object, und somit den Bräutigam als Subject erwarten.

***) Wenn die ausdrückliche Angabe des Pâr.: âcâryâya nicht wäre, so würde man nicht anstehen können die Wörter brâhmaṇasya, rājanyasya, vaiçyasya als Genitive des Objects, nicht des Subjects, resp. als gleichstehend

seinem âcârya, s. Pâr. 1, 9, 4, zu gebende) vara*) eine Kuh: — 14. für einen Rājanya eine Dorfschaft: — 15. für einen Vaiçya ein Rofs. — 16. Einem (Vater), der nur Töchter hat, sind hundert Kühe nebst einem Streitwagen zu geben**): — 17. Den Opferverständigen giebt er (der Bräutigam) ein Rofs.

mit den Dativen in 11. 12. 16. 17, zu fassen: dann wäre der vara das pretium nuptiale für den Vater des Mädchens, je dreifach verschieden nach dessen Kaste.

*) Die Sitte des vára, der Wahlgabe, (gegenüber von vará Werber) ist im grāta-Ritual eine sehr häufige: es wird damit durchweg (wie im Epos) ein freier Wunsch bezeichnet, dessen Erfüllung der den vára Gebende zusagt: und zwar ist der Bereich des vara ganz unbeschränkt: sarvaṃ vai varaḥ heiſt es Çatap. 2, 2, 1, 4. 5, 2, 3, 1. 13, 4, 1, 10. 14, 4, 1, 33. varān vṛjīraṇa manasā yān icheyuḥ Lāty 3, 8, 9. Vgl. noch Çatap. 4, 1, 1, 21. 5, 4, 4, 8. 7, 3, 2, 14. 11, 5, 1, 12. 6, 2, 10. 14, 7, 1, 1. 9, 1, 8. 9. Pañcav. 13, 4, 17. 6, 7, 13. Ait. Br. 2, 22. T. Âr. 2, 16, 1 [3]. Ts. 7, 1, 6, 5. 2, 5, 1, 2. 3, 6, 2, 7, 1 [das Kāth. hat dafür vāryam, so 23, 8. 24, 7. 27, 3. 4. 8]. Kāty. 4, 8, 10. 27. 10, 6. 6, 7, 29 (dhenur, varo vā). 10, 38. 9, 4, 36. 15, 1, 7. 7, 7. 20, 11, 1. 20. 25, 4, 12. 11, 8. Die von Sây. zu T. Âr. 2, 16, 1 (ob aus Baudhāyana?) citirte Stelle: gaur vai varaḥ interpretirt derselbe durch gaur eva varaḥ, und erklärt daher auch an andern Stellen (z. B. zu Pañc. 6, 7, 13) vara geradezu durch go. — Bei der Begehrlichkeit der Brāhmanen mag es allerdings mit der Zeit zweckmäßig geworden sein, die freie Wahlgabe in ein bestimmtes Quantum zu verwandeln, in der Weise, wie dies hier bei Çāṅkh. und Pâr. geschieht. Aebulich Âçv. g. 1, 18 varaṃ dadāmiti gomithunaṃ dakṣhiṇā. Im Hinblick auf Kauç. 136 varāṃ dhenuṃ kartre dadyāt „eine gute Kuh gebe er dem Priester“ habe ich Omina p. 353 in „varam anadvāham brāhmaṇaḥ kartre dadyāt, siraṃ vaiçyo, 'çvam prādeçiko, grāmavaram rājā“ Kauç. 94. 106. 120 das Wort varam durch „einen guten“ übersetzt, ebenso in grāmavaram durch „ein gutes Dorf“: vgl. noch Kauç. 17 sahasraṃ (scil. gavām?) grāmavaro (fehlt vā?) dakṣhiṇā: doch ist auch da wohl besser die obige Bedeutung von vara zu Grunde zu legen, und grāmavara bedeutet wohl ein bestimmtes Quantum Grundbesitz.

**) Ein solcher Vater sollte gerade am allerwenigsten etwas bekommen, da er ja die Tochter gar nicht aus seiner manus giebt, sondern ihre Söhne für sein Geschlecht reclamirt; vgl. Manu 9, 127 ff. Wenn nun also an unsrer Stelle (ebenso wie Pâr. 1, 9, 5) gerade nur für ihn allein für das Hingeben seiner Tochter eine Entschädigung angesetzt wird, so ist, zumal im Hinblick darauf, daß jene Sitte nicht nur von Manu, sondern auch von Yaska, Yājñavalkya (1, 53. 2, 128) und Vasishṭha (Mitāksh. fol. 53 b) gekannt ist, dies wohl nur so zu erklären, daß obige Entschädigung eben gerade für den Fall bestimmt ist, daß ein dgl. Vater eine Tochter wirklich ganz aus seiner manus entläßt, und auf den putrikādharma (Manu 3, 11) verzichtet? — Ueber den Brautkauf vergl. das zu 13 und zu Kauç. 79, 3 Bemerkte.

15, 1. Die drei Verse S. 24-26 (recitirt der hāvaka d. i. ācārya, oder der Bräutigam) wenn sie aus dem Hause tritt: — 2. den Vers Ath. 14, 1, 46, wenn sie weint. — 3. Die junge Frau (patnī) salbt nun die Achse des Wagens mit Butter mit dem Vers R. 1, 82, 2: — 4. und die beiden Räder, das vordere (rechte) Rad mit S. 12, das linke mit S. 16: — 5. ebenso die beiden Ochsen: — 6. mit Ath. 14, 1, 41 steckt sie je einen Zweig eines fruchttragenden Baumes in die für das Kummtholz bestimmten Löcher (des Joches): — 7. oder er spricht damit nur die ständigen (Kummlöcher?) an. — 8. Nunmehr schirrt man die beiden Ochsen an, mit R. 1, 82, 5 (den rechten) und 6 (den linken): — 9. mit S. 10b werden sie, wenn geschirrt, angesprochen. — 10. Bricht (unterwegs) etwas am Wagen oder löst sich (ein Riemen), so schafft man das Mädchen in das Haus (eines Mannes), der die heiligen Feuer unterhält: — 11. bringt (den Schaden) mit R. 3, 53, 19 in Ordnung: — 12. und falls es ein Knoten ist, mit R. 10, 143, 2: — 13. (wenn es dann wieder weiter geht) murmelt er die Verse R. 5, 51, 11-15. — 14. Mit S. 20 besteigt sie den Wagen (nach der in 9 erwähnten Ansprechung der beiden Ochsen). — 15. Bei einem Kreuzwege (vorbeikommend recitirt er) S. 32: — 16. bei einem Leichenplatz S. 31: — 17. bei einem Baum murmelt er den Halbvers R. 3, 8, 11a: — 18. Wenn sie ein Schiff besteigt, den Vers Ath. 7, 6, 3: — 19. wenn sie über einen Fluß setzt den Vers Ath. 12, 2, 26: — 20. auch wenn sie mit dem Wagen durchfährt: — 21. bei einer Untiefe den Vers Ath. 14, 2, 16: — 22. und zwar soll sie nicht darauf hin blicken: — 23. wenn sie bei dem Hause anlangt, sieben Verse von S. 27 ab, unter Auslassung der bereits verwendeten.

16, 1 *). Ein (rothes) Ochsenfell (wird mit dem Hals nach Norden oder Osten mit den Haaren aufwärts hinter dem Feuer ausgebreitet) so wie dies (im *çrautasûtra* 4, 16, 2) gesagt ist: — 2. darauf läßt sie der Mann sich hinsetzen und opfert, indem er sie anfaßt**), vier Spenden (von Opferschmalz), mit den Sprüchen: — 3. „Mit dem Feuer als Gott, mit der Erdenwelt unter den Welten, mit dem *Rigveda* unter den *Veda*, damit entsühne ich dich, he du ***)! Sei Segen drauf! — Mit dem Wind°, mit der Luftwelt°, mit dem *Yajurveda*°! — Mit der Sonne°, mit der Himmelswelt°, mit dem *Sāmaveda*°! — Mit dem Mond°, mit der Welt der Himmelsgegenden°, mit dem *Brahmaveda*°“. — 4. Oder mit dem Spruch: „*bhūs* (Erde)! welches deinem Mann und deinen Schwägern verderbliche Unheil dir beiwohnt, ich mache es deinem Buhlen verderblich, he du ****)! Sei Segen drauf!“, und zwar unter Verbindung der ersten Opferspende mit der ersten der drei heiligen Formeln [*bhus* Erde, *bhuvas* Luft, *svar* Himmel], der zweiten mit der zweiten, der dritten mit der dritten, der vierten mit allen drei zusammen. — 5. Mit S. 44 streicht er ihr beide Augen mit einer Salbe von Opferschmalz. — 6. Mit

*) Dieser § spielt bei der Ankunft in der neuen Heimath, vor dem Eintritt in dieselbe. Zu dem Exorcismus im Anfang vgl. das oben p. 251. 274-5. 279 Bemerkte: so wie die verschiedenen Mittel der jungen Frau das Hexenwerk zu vermeiden, daß sie Niemandem schaden kann, bei Schönwerth I, 89.

**) Das Anfassen des eine Opferspende Darbringenden, um dadurch an dem Verdienste derselben Theil zu haben, ist im *çrauta*-Ritual ein sehr häufiger Brauch. Speciell ist es (s. *Kāty.* I, 10, 12) der das Opfer Abhaltende (*yajamāna*), welcher den betreffenden Priester anfaßt: auch die Gattinn des *yajamāna* erscheint mehrfach in dieser Situation. Beim *soma*-Opfer aber auch die Priester unter einander, aus denen sich dadurch eine förmliche Kette bildet, die beim Hinausgehen aus dem Opfersaal im Gänsemarsch sich bewegt.

***) Dabei der Name der Braut zu nennen.

****) wie eben.

R. 4, 31, 1-3 berührt er die Enden ihrer Haare: — 7. recitirt darauf schnell R. 8, 18, 8-11, und indem er am Ende mit „sei Segen drauf!“ schließt, gießt er ihr auf das Haupt eine zusammengegoßene Spende. — 8. Hier ist es, wo Einige ihr einen Knaben, der von Vater und Mutter her aus gutem Geschlecht stammt, auf den Schoofs setzen, mit Ath. 3, 23, 2: — 9. oder schweigend. — 10. Sie giebt ihm Früchte in die zusammengelegten beiden Hände und (der Bräutigam) läßt nun (durch die Brâhmanen) die Wünsche, daß es ein gesegneter Tag sein möge, recitiren: — 11. Sie wird hierdurch Knaben zeugend. — 12. Mit dem Rest des Hymnus von S. 42 ab führt man nunmehr (das Paar) in das Haus ein.

17, 1. Mit R. 4, 39, 6 trinken Beide zusammen (nach ihrem Eintritt in das Haus) geronnene Milch: — 2. und sitzen dann stillschweigend da, bis der Polarstern sichtbar wird*). — 3. Nach Sonnenuntergang zeigt er ihr den Polarstern mit S. 53: — 4. und sie sagt: „Ich sehe den Polarstern, möge ich Nachkommenschaft bekommen.“ — 5. Ein trinoctium lang soll sich dann das Paar (noch**) von einander enthalten: — 6. auf dem Erdboden schlafen: — 7. mit R. 8, 35, 10-12 zusammen Muß mit geronnener Milch genießsen: — 8. und Abends und Morgens das hochzeitliche Feuer (s. Pâr. 1, 10, 1. Âçv. 1, 8, 4. 8) bedienen, mit: „dem Agni Heil!“ „dem Agni Svishtâkṛit Heil!“: — 9. Die erste (Spende) opfert die Frau, wenn sie nach Empfängniß sich sehnt (statt des Spruches: „dem Agni Heil“), mit folgendem Verse: „Männer sind Mitra, Varuṇa, ein

*) Es findet somit der Brautzug wohl Nachmittags statt, und kommt kurz vor Abendeinbruch in der neuen Heimath an? s. oben p. 327.

**) Nâr. giebt als terminus a quo das pâṇigrahaṇam (13, 2) an.

Männerpaar die Aṣvin auch. | Indra ist Mann, und Agni auch, der Mann geselle sich mir zu. Sei Segen drauf!“ — 10. Zehn Tage lang findet kein Verlassen (des Hauses statt, kein Verreisen des Mannes).

18, 1. Nun das Ritual des vierten Tages. — 2. Nachdem das trinocitium zu Ende, opfert er ein im Topfe gekochtes (Speiseopfer), mit den Sprüchen *): — 3. „Feuer! du bist entsühnend! du bist der Götter Sühnmittel **). Welcher Theil an dieser (Frau) hier dem Mann verderblich ist, den schlage fort von ihr“. — 4. „Wind! du ° hier (der Erlangung von) Söhnen nachtheilig ist, °.“ — 5. „Sonne! du ° hier dem Vieh schädlich ist, °.“ — 6. „Den Gott Aryaman haben hier als Feu'r die Mädchen angefleht: | der Gott Aryaman sie darum von hier ***). lösen mag, nicht von dort.“ — 7. „Den Gott Varuṇa ° | der Gott Varuṇa °.“ — 8. „Den Gott Pūshan ° | der Gott Pūshan °.“ — 9. Mit R. 10, 121, 10 wird die siebente Spende gebracht: — 10. die achte ist dem (agni) svishṭakṛit geweiht.

Pāraskara 1, 6-11.

6, 1. kumāryā bhrātā ṣaṁpālāṣamiṣṭrā(n)l lājān aṅjalīnā 'ñjalāv āvapati | 2. tān juhōti saṁbatena tiṣṭhāty aya-
maṇaṁ devam (pūrvāḥ) ****) kanyā agnim ayakshata | sa
no aryamā†) devaḥ pre 'to muñcātu mā pate(h) svāhā ||

*) Zu 3-5 s. Pār. 1, 11, 1, zu 6-8 s. Pār. 1, 6, 2. Āṣval. 1, 7, 11.

**) Zu dem „Omina“ p. 318. 319 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu, daß prāyaścitta sich auch schon im Cāṇkh. Br. 5, 9 (° ttapratinidhayaḥ). 6, 12 (° ttāhuti) vorfindet. S. noch das bhāṣhya zu Pār. 6, 1, 157.

***). „von hier“ vom Vaterhause, „von dort“ von der neuen Heimath“ (Pār. hat geradezu pateḥ). — Der Vers paßt somit nicht in den hiesigen Zusammenhang: bei Āṣval. 1, 7, 11 und Pār. 1, 6, 1 hat er eine bei weitem passendere Stelle, bei dem lājāhoma, der eigentlichen Vermählung, nämlich.

****) fehlt im Text, ist aus dem Comm. entlehnt.

†) viersilbig.

d. H.

d. H.

iyam nâry upabrûte lâjân*) âvapantikâ | âyushmân astu
 me patir edhantâm jnâtayo mama svâhâ (Ath. 14, 2, 68) ||
 imâ(n)l lâjân âvapâmy**) agnau samṛiddhikaraṇam tava |
 mama tubhya ca***) samṛvananam****) tad agnir anumanya-
 tām iyam†) svâhety || 3. athâsyai dakṣiṇam hastam
 grihṇâti sâṅgushtham grihṇâmi te saubhagatvâya hastam
 mayâ patyâ jaradashtir yathâ 'saḥ | bhago aryamâ savitâ
 puram̐dhir mahyam tvâ 'dur gârbapatyâya devâḥ (S. 36) ||
 amo 'ham asmi sâ tvam††) sâ tvam asy amo aham | sâ mâ
 'ham asmi rik tvam††) dyaus aham prithivî tvam††) (Ath.
 14, 2, 71) | tâv eva vivahâvahai saha reto dadhâvahai | pra-
 jâm prajanayâvahai putrân vidyâvahai†††) bahûn || te santu
 jaradashtayaḥ sampriyau rocishṇû sumanasyamânau | paç-
 yema çaradaḥ çatam jîvema çaradaḥ çatam çriṇuyâma çar-
 adaḥ çatam iti ||

Jayarâma: 2. sâ ca sam̐hatena mîlitenâ 'ñjalinâ [Vâsud.
 savyasahitena dakṣiṇahastena] tishṭhatî††††) tishṭhanti tân
 lâjânç caturthânçamitân juhōti, pratimantram, tṛitryavelâ-
 yâm añjalisthasarvahomah, çûrpâvaçishtânâm sarvahomasya
 vakshyamânatvât (in 5) | âvapanam tu sakṛid eva âvritter
 açraṇât. — kanyâḥ pûrvâḥ prathamam aryamaṇam
 sūryam deva(m) kântam agnim agnisvarûpaṁ varalâbhâya
 ayakshata ayajan | sa câ 'ryamâ devas tâbhîr ishto
 yato, ato no††††) 'smân idânîm pariṇitâḥ (hs. ṇiyatâḥ)
 kanyâ itaḥ pitṛikulât pramuñcatu pramocayatu | mâ

*) dreisilbig.

**) Die Präpos. â ist Metrum wegen zu streichen.

d. II.

***) ebenso ca. d. II.

****) Vâsud. u. Kâmâd. haben sam̐vadanam.

†) iyam, dessen Erklärung durch den Schol. ganz thöricht ist, stört das Metrum und ist daher wohl zu streichen.

d. II.

††) zweisilbig. d. II.

†††) vierte Classe!

d. II.

††††) irreguläre Form, noch nach der dritten Classe gebildet!

d. II.

†††††) Zum Plural s. oben p. 205-6.

d. II.

pateḥ patyuh kulatvât sahacaritvâd vâ mâ (hs. mât) pramocayatu. — he pate, tubhya ca tava ca bhartur, malopaç chândasaḥ | samvnananam vaçikaraṇam anyonyam anurâgaḥ | tad ayam agnir aryamâ anum. anumocanam kurutâm, iyam ca svâhâ tatpatni(!) anumanyatâm. — 3. jaradashṭiḥ jaracharîrâ bahuvarshâ "yushmatî | gârhapatyâya grîhasvâminivâya | kimbhûtâm tvâm, puramdhîḥ puramdhîṇ, dvitîyârthe prathamâ(!), çreshṭhâm surûpavatîṃ vâ, tathâ ca çrutiḥ (Vs. 22, 22. Çatap. 13, 1, 9, 6) puramdhîr yosheti. — amo vishnuḥ sâ lakshmîḥ(!).

7, 1. athainâm açmânâṃ ârohayaty uttarato 'gner dakṣiṇapâdenâ "rohe 'mam*) açmânâṃ açme 'va tvam sthîrâ bhava | abhitiṣṭha pritanâto 'vabâdhasva**) pritanâyata ity | 2. atha gâthâm gâtyati sarasvati pre 'dam ava subhage vâjinivati | tâṃ tvâ viçvasya bhûtasya prajâyâm asyâ 'grataḥ || yasyâm bhûtâm samabhavad yasyâm viçvam idam jagat | tâṃ adya gâthâm gâsyâmi yâ strîṇâm uttamam yaça iti || 3. atha parikrâmatas tubhyam agre paryavahant sūryâm vahatunâ saha | punaḥ patibhyo***) jâyâm dâ 'gne****) prajâyâ sahetṃ (S. 38) | 4. evam dvir aparaṃ lājâdî | 5. caturtham çûrpakushṭhayâ sarvâ(n)l lājân âvapati, bhagâya svâhedi | 6. triḥ pariṇitâm prâjâpatyam hutvâ ||

Jay.: 2. prajâyâm prakṛiṣṭâm janitrîm, âhur mantrâḥ†) | kimbhûtâm? agrataḥ prathamâm | 3. agnim pradakṣiṇam kurutaḥ | mantraç ca lîngâd varasyaiva. Der Curiositât halber folge hier Jay.'s Erklärung des Verses in ex-

*) âroha imam zu lassen.

d. H.

**) die Präposition Metrum wegen zu streichen.

d. H.

***) viersilbig.

d. H.

****) hs. dâgne, aber Metrum wie des samdhi wegen: dâ agne.

d. H.

†) starke Ellipse! etwas der Art aber doch nützig: ob etwa aus dem folgenden Verse gâsyâmi heraufzuziehen?

d. H.

tenso: he agne tubhyam tvadartham eva somâdayaḥ agre
pûrvadinâd (!) ârabhya paryavahan parigrihîtavantaḥ |
tataḥ sûryâm tavo 'dgatakânti(m) patibhyaḥ somâdi-
bhyaḥ imâm bhavân vahatu prâpnotu (!!) | kimbhûtaḥ?
nâ (!!) puruṣaḥ paramapurushârthahetur ity arthaḥ | ûḍhvâ
ca tâṃ jâyâm jâyâtvena punaḥ paçcât svabhogânantaram
prajayâ putraiḥ saha mahyam tvam dâḥ dehi | saṃdhir
ârshaḥ. (In der hs. sowie bei Kâmad. und Vâsud. steht
nämlich jâyâm dâgne). — 5. Kâmad.: tatas tṛtîyaparikra-
maṇānantaram, çûrpakoṇena bhrâtâ âv. | kumârî tisṭṭhâtî
lājân sarvân juhoti |. — 6. Jay. pariñitâm iti padasya
prâjâpatyam prajâpataye hutvâ udicim prakramayati
'ty (in 8, 1) anvayaḥ | prakramayitâ câtra vara eva |

8, 1. athainâm udicim sapta padâni prakramayaty, ekam
ishe, dve ûrje, trîṇi râyasposhâya, catvâri mâyobhavâya*),
pañca paçubhyaḥ, shad ãitubhyaḥ, sakhe**) saptapadâ
bhava, sâ mām anuvratâ bhava, vishṇus tvâ nayatv iti sar-
vatrâ'nushajati | 2. nishkramaṇaprabhṛity udakumbham skan-
dhe kṛtvâ dakṣiṇato 'gner vâgyata(h) sthito bhavaty, ut-
tarata ekeshâm | 3. tata enâm mûrdhany abhishiñcati |
âpaḥ çivâḥ çivatamâḥ çântâḥ çântatamâs***) tâs te kṛiṇvantu
bheshajam ity, âpo hi shṭheti ca tisṛibhir (R. 10, 9, 1-3) |
4. athainâm sûryam udikshayati tac cakshur ity (R. 7, 66, 16) |
5. athâsyai dakṣiṇâṅsam adhi hṛidayam âlabhate mama
vrate te hṛidayam dadhâtu****) mama cittam anu cittam te
'stu†) | mama vâcam ekamanâ jushasva bṛihaspatish††)
tvâ niyunaktu mahyam iti |

*) So Ch. 373 (Text und Jay.) und alle Paddhati.

**) So der Text und sämtliche Paddhati.

***) Zwei Silben fehlen: ob çânt° beide Male zu dehnen? d. II.

****) dadhâmi von erster Hand. †) astu zu lesen. d. II.

††) So der Text und Jay., während Vâsud., Kâmad. und die Vivâha-
paddhati: prajâpatish tvâ haben.

Jay.: 1. mâyah (!) sukham tasya bhava utpattih | pa-
çvâdibhyas tattatsukhâya | řitubhyas tattadřitusukhâ-
ptyai | sakhe ihâ 'mutra mitra sâ tvam saptapadâ
bbûrâdisaptalokaprakhyâtâ bhava. — 2. nishkramaṇakâlâd
ârabhya [Vivâhapaddh.: jâmâtribhrâtâ anyo vâ]. — 3. tata
udakumbhâj jalam grihitvâ, varah. — 4. udikshayatiti kâ-
ritârthatvâd varasyâ 'dhyeshanâ sūryam udikshe 'ti (°ksha-
sveti!), tataç ca tac cakshur iti mantrenodikshate kanyâ
[Vāsud. vadhvâ eva mantrapâṭhaḥ]. — 5. vadhvâḥ dakshi-
nânsasyo 'pari svabâhu(m) nîtvâ hrid. âl. spriçati varah.

9, 1. athainâm abhimantrayate sumāṅgalir iyaṁ vadhūr
imâm sameta paçyata | saubhāgyam asyai datvâyâ 'thâ
'staṁ vi paretane 'ti (S. 33) | 2. tâṁ dṛidhapuruṣha unmathya
prâg vodag vâ 'nuguptâgâra ânaḍube rohite carmany upa-
veçayati 'ha gâvo nishîdantv *) ihâ 'çvâ iha puruṣhâḥ **) |
iho sahasradakṣiṇo yajna***) iha pûṣhâ nishîdatv****) iti |
3. grâmavacanam ca kuryur, vivâhaçmaçânayor grâmam pra-
viçatâd iti vacanât, tasmât tayor grâmaḥ †) pramâṇam iti
çruteḥ | 4. âcâryâya varam dadâti, gaur brâhmaṇasya varo,
grâmo rājanyasyâ, 'çvo vaiçyasyâ | 5. 'dhiratham çatam du-
hitṛimate | 6. 'stamite dhruvam darçayati dhruvam asi dhru-
vam tvâ paçyâmi, dhruvai 'dhi poshyâ mayi mahyam tvâ
'dâd bṛihaspatir mayâ patyâ prajâvatî samjiva ††) çara-
daḥ çatam iti (S. 53) | 7. sâ yadi na paçyet paçyâmiti eva
brûyât | 8. trirâtram akṣhârâlavanâçinâu syâtâm, adhaḥ ça-

*) iha gâvaḥ prajâyadhvam Ath. 20, 127, 12. Ait. Br. 8, 11. Çâṅkh. çr. 12, 15, 3. Lâty. 3, 3, 2. Gobh. 2, 4, 6. d. H.

**) pûrushâḥ pr. m. und Ath. Ait. Çâṅkh. Lâty. d. H.

***) yajna stôrt das Metrum, fehlt auch in Ath. Ait. Çâṅkh. Lâty. d. H.

****) °ho 'piprâtâ nishîdati Çâṅkh., 'pi pûṣhâ nishîdati Ath. Lâty. (wo aber °datu), vîras trâtâ nishîdatu Ait. d. H.

†) Der Text hat grâmapra°, Jay. und Vāsud. haben den Visarga; Kâmad. erwähnt die Stelle nicht mit diesen Worten. ††) sa jiva Text.

yîyâtâm | 9. samvatsaram na mithunam upeyâtâm dvâdaçarâtram shaḍrâtram trirâtram antataḥ | 10. upayamanaprabhṛity aupâsanasya paricaraṇam astamitânutidatayor dadhnâ taṇḍulair akshatair vâ, 'gnaye svâhâ prajâpataye svâheti sâyaṃ, sûryâya svâhâ prajâpataye svâheti prâtaḥ | 11. pumânsau mitrâvaruṇau pumânsâv açvinâv ubhau | pumân indraç ca sûryaç ca pumân samvartatâm mayi punaḥ svâheti pûrvâm garbhakâmâ ||

Jay.: 1. sumañgalîḥ çobhanamañgalarûpâ, visargaç chândasaḥ | asyai kanyâyai saubh. datvâ (!) astam grihaṃ yâtana (!) sollte wenigstens yâtha sein!) yâtety arthaḥ | na (!) vipareta (!) mâ vimukhatayâ parâ ita apagachata, punar api putrâdimañgalam âçasya punarâgamanâya vrajatety arthaḥ | yad vâ yady astam yâtha (!) tarhi na vipareteti — 2. dṛiḍh. dṛiḍhâṅgapurusho 'nyo varo vâ unmathya utthâpya | anugupte vastrâdinâchâdite dgâre grihe tatra ca prâggrîve uttaralomi âstirṇe carm. upav. — [Vâsud. bemerkt dazu: dṛiḍhapurushasya mantrapâṭhaḥ | carmany upaveçane kecij jâmataram dṛiḍhapurusham âcakshate | asmin pakshe jâmâtai 'vo 'tkshipya mantram ukhvâ carmany upaveçayati baddhûm]. — sahasraṃ gâvo dakṣiṇâ yasya sa yajnaḥ pûshâ puṣṭikaro nish. — Nach dem Spruch iha gâvo schalten Vâsud., Kâmad. und die Vivâhapaddh. ein svisṭakṛit-Opfer ein, bei welchem die nachher [in 4] besprochenen Geschenke gegeben werden sollen. — 3. grâmavacanam vṛiddhastri-vâkyam vivâhe maraṇe ca pramâṇam kuryuḥ, çâstrâtirik-tam | kutaḥ, grâmam ° vacanâd dhetoḥ | tasmâd ityâdiçruteç ca | yataḥ svakulavṛiddhâ(h) striyaḥ pûrvapurushânushṭhiyamânam âcâram smaranti, tasmât tayor vivâhaçmaçanayor grâmaḥ pramâṇam sadâcârabodhakam

ity arthaḥ. [Auch Vāsud. sagt: grāmaçabdena svakula-
vṛiddhastriyo 'bhidhīyante, tâç ca pûrvapurushair anuṣṭhi-
yamānaṃ sadâcâraṃ caranti. — Kâmad.: grāma ° kuryur
ity anena yathâkulâcâraṃ deçâcâraṃ ca tilakakaraṇâksha-
tacandanâdi mitrâçîrvacanamantrapâṭhâdikam saṃgrihyate].
— 5. yasya duhitara eva, na putras, tasmai rathâdhikam
gavâṃ çataṃ dattvâ tadduhitaram udvahet | tatparikra-
yâyâ'dhiratham dânaṃ. — 8. adha iti khatvâvyudâso (hs.
shaṭva °), nâ "staranavyudâsaḥ. — 9. saṃvatsarâdivikalpâs tu
çaktyapekshayâ vyavasthitâ jneyâḥ | saṃvatsarâdipakshâ-
çaktau trirâtrapakshâçrayo 'pi, caturthikarmânantaram pañ-
camyâdirâtrâv abhigamanam | caturthikarmanah prâk tv
asyâ bhârâtvaṃ eva notpannam, vivâhaikadeçatvâc catur-
thikarmanah. — 10. Vāsud.: tata upayamanakuçân sami-
dhaḥ tisraḥ idhmâdînâm anyatamam agner uttarataḥ prâca
âsâdya dakṣiṇahastena upayamanakuçân âdâya vâme
kṛitvâ dakṣiṇahastena tishṭhan samidho 'bhyâdhâya pary-
ukshya dvâdaçaparvapûrakeṇa dadhitandulayavânâm eka-
tamena dravyeṇa hastenaiva svaṅgârîṇi svarcishi vahnau
madhyapradeçe devatâ dhyâyan juhوتي. — Jay.: astamite
ca anudite ca tat karma kartavyam, tac ca sarvadâ, na tu
sakṛitkriyâ | dadhneti pûrvapûrvâlâbhe uttarottaradrav-
yeṇa homaḥ kartavyaḥ | agnaye svâhety âhutidvayam
sâyam juhوتي, sûryâyâ svâhetyâdi prâtaḥ. — 11. pu-
mânâsâv iti mantreṇa svayampañhitena pûrvâhutim âgne-
yasûryasthâne (° saurya °?), garbhakâmeti strîpratya-
nirdeçât patny eva juhوتي |

10, 1. rājno 'kshabhede naddhavimokshe yâtraviparyâse
'nyasyâm vâ vyâpattau, striyâç codvahane, tam evâgnim
upasamâdhâyâ "jyam saṃskṛitye 'ha ratir iti (Vs. 8, 51) *)

*) s. Gobh. 2, 4, 9.

juhoti nânâmantrâbhyâm | 2. anyad yânam upakalpya tatropaveçayed râjânaṃ striyaṃ vâ prati kshatra iti (Vs. 20, 10) yajnântena "tvâ 'hârsham iti (R. 10, 173, 1) caitayâ | 3. dhuryau dakṣiṇâ prâyaçcittis | 4. tato brâhmaṇabhojanam ||

Jay. 1: râjno rathâkshasya bhede bhañge, naddhasya baddhasya rathasya vimokshe vâ âkasmike, yânasya (hs. yâta°) viparyâse vâ adhogatau (hs. °gapattau), anyasyâm vâ kasyâṃcid vyâpadi | udv. pitrigrihâd bhartrigriham prati prathamagamane striyâ vadvâh, cakârâd rathâkshabhedâdinimittē naimittikam idam ucyate | tam eva râjñahsenâgnim, striyâç ca vaivâhikâgnim (vgl. Âçv. g. 1, 8, 4). — nânâmantr. iti grahaṇâd iha ratir iti, upasṛijann iti (hs. jyasiti) câ "hutidvaye mantrabhedah | tata âghârâdi prâjâpatyântam (s. 1, 5, 2). — 2. atra parâdinâ pûrvântatvâbhâvât (s. Kâty. 1, 3, 9. Lâty. 1, 1, 3) yajñântagrahanam*), tataḥ prati kshatre pratishṭhâmitîyâdi(nâ) pratishṭhâmi yajna iti (l ity antena) mantreṇa | purohito râjânam, varaç ca vadhûm. — 3. dhuryau balîvardau |

II, 1. caturthyâm apararâtre 'bhyantarato 'gnim upasamâdhâya dakṣiṇato brahmâṇam upaveçyottarata udapâtram pratishṭhâpya sthâlîpâkaṃ çrapayitvâ "jyabhâgâv ishṭvâ "jyâhutir juhoty agne prâyaçcittē tvam devânâṃ prâyaçcittir asi, brâhmaṇas tvâ nâthakâma upadhâvâmi, yâ'syai patighnî tanûs tām asyai nâçaya svâhâ | vâyo prâyaçcittē °yâ'syai prajâghnî tanûs °svâhâ | sûrya prây. °yâ'syai paçughnî tanûs °svâhâ | candra prây. °yâ'syai grihaghñî tanûs °svâhâ | gandharva prây. °yâ'syai yaçoghñî tanûs °svâhâ | 2. sthâlîpâkasya juhوتي prajâpataye svâheti | 3. hutvâ-hutvai "tâsâm âhutînâm udapâtre samṣravânt sam-

*) Aehnlich: samidantena, nicht: samid-ity-antena Kâty. 5, 4, 26. d. H.

avanīya tata enām mûrdhany abhishiñcati yâ te patighnī
 prajāghnī paçughnī grihaghñī yaçoghñī ninditâ tanûr, jā-
 raghnīm tata enām karomi sâ jīrya tvam mayâ sahâ'sāv“
 ity | 4. athainām sthâlîpâkam prâçayati „prâñais te prânânt
 samdadhâmy asthibhir asthîni mâñsair mâñsâni tvacâ tva-
 cam iti | 5. tasmâd evaṃvichrotriyasya dâreṇa no'pahâsam
 iched, uta hy evaṃvit paro bhavati | 6. tâm uduhya ya-
 thartu praveçanam, yathâkâmî vâ, kâmam â vijanitoḥ sam-
 bhavâmeti vacanâd | 7. athâsyai dakṣiṇâñsam adbi hṛida-
 yam âlabhate yat te suçīme*) hṛidayam divi candramasi
 çritam | vedâ'ham tan, mām tad vidyât, paçyema çaradaḥ
 çatam, jîvema çaradaḥ çatam, çriṇuyâma çaradaḥ çatam
 ity | 8. evam ata ūrdhvam ||

Jay.: atha vivâhaçeshah kathyate | abhy. grihasya, vivâ-
 haçeshatvâd bahiḥ çâlâyâ (hs. °yâm) mâ bhûd (hs. mâsad) ity
 abhyantaragrahanam | âjyâh. juh. varah | brâhmaṇah
 brahmanyah vaidiko vâ bhûtvâ | nâthakâmah âçîhkâmah
 aiçvaryaakâmo vâ, prârthayâno (!) vâ | tanûḥ tanvâ ava-
 yavaḥ, samudâyavâcako 'pi tanûçabdo 'trâ'vayavavâcako jne-
 yaḥ, tena yad asyâḥ patinâçakam aṅgalakṣaṇam tad apâ-
 kṛitya svaṅgam vidhehi. — 2. sthâlîpâkasyety avayava-
 lakṣaṇâ shashthî. — 3. hutvâ-hutveti sarvâhutyanthe mâ
 bhûd ity etad-artham | tataḥ saṃsraṇajalenai'nâm badhûm
 mûrdhany abhish. varah | asâv iti kanyânâmâdeçah |
 jīrya nirdushtavṛiddhatvam gacha. — 4. sthâlîpâkaçe-
 sham. — 5. yasmâd asyâ etena prâçanâkhyasaṃskâreṇa
 bhartrâ saha aikyam vṛittam, tasmâchrotr. dâr. up. abhi-
 gamanam ne'ch. | sa caivamvid evam kurvan paro
 bhavati parâbhavam gachati, yad vâ, evaṃvichrotriyah

*) so der Text, susime der Comm.

paraḥ çatrur bhavati. — 6. řitāv-řitau prav. abhigama-
naṃ kuryât | yāthâk. vâ, striyâḥ kâmaṃ anatikramyâ
'bhigamo bhavati, řitāv-řitāv eva na, kutah? prajāpatinâ hi
'ndreṇa varo dattaḥ strīṇaṃ tâbhiç ca vřitaḥ, kâmaṃ
ichayâ â vijanitoḥ vijananakâlâd â saṃbhavâma
puṇsâ saṃgatâ garbhânupaghâtena bhavâme 'ti | ato vikal-
paḥ | tathâ ca smaraṇam: řitāv upeyât, sarvatra vâ, pra-
tishiddhavarjam iti | Die erwähnte Ueberlieferung ist aus
einer Erzählung der Taitt. Saṃh. (2, 5, 1, 5), deren Mitthei-
lung ich der Güte des Hrn. Prof. Roth verdanke. Dort
bitten sich, wie dies von Jay. angedeutet ist, die Frauen
von Indra diese Gunst aus und nehmen ihm dafür ein
Drittheil seines an Viçvarûpa, dem Sohne des Tvashṭar be-
gangenen Brâhmaṇemordes ab *). — 7. hřidayâmbhaç câ
'bhigamanottarakâlīnaḥ | prâkkâlīna ity apare, aprayata-
tvât | naitat, yato garbhasambhâvanâyâṃ tad upayujyate,
prayatatvaṃ ca çaucâdinâ 'pi syâd eva |. — he susīme(!)
çobhanasīmantini yat te tava hřidayam manah divi
svarge vartamânaṃ candramasi çritam tadadhīnatayâ
sthitam |. — evam parasparâgunitahřidayâ apatyâdisahitâ va-
yaṃ çaradaḥ çatam ityâdy uktârthaṃ — 8. ata ūr-
dhvam řitāv-řitau evam evâbhigamanâkhyam **) karma
kuryât |

6, 1. Der Bruder des Mädchens wirft mit hohl zusam-
mengelegten Händen in ihre ebenso gefalteten Hände ge-

*) Die Stelle lautet: sâ strīṣaṃsâdâm ūpâ 'sīdâ, asyaî brahmahatyâyai
řṛitīyaṃ prâtigrihīṇitēti, tā abruvan vâraṃ vřīṇāmahâ řṛivīyât prajāṃ vindā-
mahai kâmaṃ â vijanitoḥ sâmbhavāmēti, tasmât strīyaḥ prajāṃ vin-
dante kâmaṃ â vijanitoḥ sâmbhavanti, vârevřitam hy âsâm. Vergl. Yājñav.
I, 81. Mitâksh. fol. 10b. Ait. Br. 3, 22 tasmâd u strī anurâtram patyâv
ichate. d. II.

**) Vgl. die specielle Schilderung des Rituals dabei im Çatap. Br. II, 9,
4, 7 ff. d. II.

röstete Körner, vermischt mit çamî-Blättern: — 2. Diese opfert sie dann stehend mit fest *) geschlossener (Händefaltung) unter Recitation der drei Sprüche: „den Gott Aryaman“ (Çâṅkh. 1, 18, 6): „dies Weib hier“ (Çâṅkh. 1, 14, 1): und „die Körner hier werf ich ins Feu'r als Mittel des Gedeih'ns für dich | als Verein'gung (vgl. Ath. 6, 139, 8) für mich und dich. Agni nehme dies gnädig auf. Sei Segen drauf!“ — 3. Hierauf ergreift er (der Bräutigam) ihre Rechte sammt dem Daumen, unter Recitation der vier Sprüche: zu Heil und Glück“ (S. 36): „der bin ich“ (Çâṅkh. 1, 13, 4 **): „Wir Beide wollen wegziehn nun, zusammen unsern Samen thun | wir woll'n ° erreichen soll'n“ (Çâṅkh. 1, 13, 4). „Uns liebend (Glück-)strahlend, und frohes Sinnes Beid', mögen wir ***) hundert Herbste sehn, und leben hundert Herbste lang, und hören hundert Herbste lang.“ —

7, 1. Darauf läßt er sie den nördlich vom Feuer (hingelegten) Stein mit dem rechten Fulse besteigen, mit dem Spruch: „So tritt denn nun auf diesen Stein ° “ (s. Çâṅkh. 1, 13, 12): — 2. und singt dabei das Lied: „Sarasvati! beschütze dies, heilvolle du! beflügelte! ****) | dich als all dieses Seienden Schöpf'rinn im Anfang †) (singen wir). || In

*) so daß kein Körnchen durchfallen kann.

**) mit Umsetzung von *ed* in *de* und Weglassung von *e*.

***) Plural, zum Einschluss der Kinder: *putrâdisabitâḥ Jay*.

****) Die Göttinn der Rede kann sehr wohl so genannt werden. *Jay*. hat zwei Erklärungen des Wortes: *vâjâ annap, tad asti asyâm iti vâjinî annaçalâ | yad vâ vâjâḥ pakshâḥ santy asyâ iti vâjinî haṁsî, tadvati*.

†) Die *vâc* als Schöpfungsprincip ist eine bekannte Vorstellung der Brâhmapaperiode (s. vor Allem *Ṛik* 10, 125); sie wird hier angerufen, weil es sich hier um die Fortpflanzung handelt, also um die Fortsetzung des Schöpferwerkes. Ebenso wird sie ja auch *Ṛ. 10, 184, 2* (*Çatap. 14, 9, 4, 20*, oben p. 227) nebst der *Sinivâlî* und den beiden Lotusbekränzten *Açvin* direkt um Befruchtung der Frau angefleht. Vgl. *Ath. 14, 2, 15. 20.*, oben p. 206.

welcher, was geword'n ist, ward, in welcher ruht die ganze Welt, | die will ich singen jetzt im Lied, die da der Frauen höchster Ruhm.“ — 3. Hierauf umschreiten Beide (das Feuer) mit S. 38. — 4. In ganz gleicher Weise wiederholt sich der Hergang mit den Körnern etc. noch zweimal: — 5. das vierte Mal wirft er (der Bruder) mit der Schnauze des Worfelkorbes alle Körner (dem Mädchen) in die Hände, und diese opfert sie mit den Worten: „dem Bhaga Heil.“ — 6. Nachdem er sie dreimal um (das Feuer) geführt hat, opfert er (eine âjya-Spende) an Prajâpati.

8, 1. Drauf läßt er (der Bräutigam) sie sieben Schritte vorwärts schreiten: „Einen zum Saft, zwei zur Kraft, drei zur Mehrung des Reichthums, vier zum Wohlstand, fünf (zum Gedeihen) für das Vieh, sechs zu (der Ordnung in) den Jahreszeiten, siebenschrittig sei nun, o Freund(inn): so sei du mir ergeben nun!“ „Vishṇu führe dich“ fügt er bei jedem Male hinzu. — 2. Seit dem Heraustreten (aus dem Hause) steht Einer, mit einem Wasserkübel auf der Schulter, stillschweigend, südlich vom Feuer: nördlich davon, nach Einigen: — 3. daraus besprengt er (der Bräutigam) sie auf dem Haupt mit den Worten: „heilvoll die Wasser sind, heilvollst, sühnend und sühnendst, sie mögen dir Heilung (Entsühnung) spenden“ und mit den drei Versen R. 10, 9, 1-3. — 4. Hierauf läßt er sie zur Sonne aufblicken mit R. 7, 66, 16: — 5. und legt nunmehr über ihre rechte Schulter hinweg (seine Hand) auf ihr Herz: „Meinem *)

*) Bei Açval. 1, 13 ist dies ein Spruch, den der Lehrer recitirt, indem er seine Hand mit aufwärts gehobenen Fingern auf das Herz des Schülers legt, den er unterrichten will. Der erste pâda lautet daselbst (vgl. die Lesart unsers Textes prima manu): mama vrata hridayam te dadhâmi; und in c steht ekavrato statt ekamanâ(h). Ebenso Pâr. 2, 2 (wo indeß nur der Anfang mama vrata te hridayam dadhâmi citirt ist).

Willen füge sich nun dein Herze! und meinem Geist schmiege sich nun dein Geist an! | acht' auf mein Wort freudiglich, eines Sinnes! Brihaspati füge dich mir zu eigen!“

9, 1. Hierauf spricht er sie an mit S. 33. — 2. Ein starker Mann hebt sie nunmehr kräftig in die Höh', und setzt sie nach Norden oder Osten hin in ein verhülltes Gemach auf ein rothes Ochsenfell, mit dem Spruche: „Hier soll'n sich niederlass'n die Küh', hier die Rosse, die Männer hier: | hier laß' sich Pûshan nieder, hier Opfer mit tausendfachem Lohn.“ — 3. Und was sonst noch Brauch des grâma (Dorfs) *) ist, das soll man thun, nach der Regel „bei Hochzeit und Leichenfeier schliesse dich dem grâma (dessen Brauche) an“, wie es auch in der çruti heisst: „drum ist für diese Beiden (Hochzeit und Leichenfeier?) der grâma Richtschnur.“ — 4. Dem âcârya giebt er einen vara: eine Kuh ist der vara eines (Bräutigams, der) Brâhmaṇa (ist), ein grâma der eines Râjanya, ein Rofs der eines Vaiçya. — 5. Einhundert (Kühe) nebst einem Wagen darüber (giebt er) einem (Vater), der (nur) Töchter hat**). — 6. Nach Sonnenuntergang zeigt er ihr den Polarstern mit den Worten: „Fest bist du, ich sehe dich den Festen“ und mit S. 53: — 7. auch wenn sie ihn nicht sehen sollte, muß sie doch sagen „ich sehe ihn“. — 8. Ein trinocium hindurch dürfen sie nur ungesalzene Speise essen und müssen auf dem Erdboden liegend schlafen: — 9. ein Jahr lang dürfen sie nicht der Beiwohnung pflegen, oder auch nur zwölf Tage, sechs Tage, zum Mindesten aber ein tri-

*) nach dem schol. sind darunter speciell die alten Weiber zu verstehen, welche die alten Sitten am Besten inne haben.

**) Vgl. das zu Çâṅkh. I, 14, 16 oben p. 343 Bemerkte.

noctium lang *). — 10. Nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang ist der aupâsana (das Hausfeuer) mit den upayamana-Gräsern u. s. w., resp. mit saurer Milch oder Reiskörnern oder gerösteten Körnern zu bedienen: (je zwei Spenden) Abends mit den beiden Sprüchen „dem Agni Heil! dem Prajâpati Heil!“, Morgens mit „dem Sûrya Heil! dem Prajâpati Heil!“ — 11. wenn die Frau sich nach Empfängniß sehnt, opfert sie die erste Spende mit „Männer sind °“ (Çâṅkh. 1, 17, 9).

10, 1. Wenn (am Wagen) des Königs ein Rad bricht, das Riemenzeug aufgeht, der Wagen umstürzt oder bei einem andern Unfall, und ebenso bei dem Wegfahren einer Braut, so wird zunächst das betreffende Feuer (das Heerfeuer des königlichen Zuges, oder das Feuer des Hochzeitzuges) ordnungsgemäß angelegt, das Opferschmalz geweiht, und (der Priester resp. der junge Ehemann) opfert (zwei Spenden) mit den beiden Sprüchen**), die in Vs. 8, 51 enthalten sind. — 2. Nachdem ein anderes Fuhrwerk zurecht gemacht ist, läßt er (der Priester) den König oder (der Mann) die Frau sich darauf setzen mit dem Spruche Vs. 20, 10, bis zu yajne, und mit dem Verse R. 10, 173, 1. — 3. Die beiden Ochsen als Opferlohn dienen als Stühne. — 4. Darauf findet eine Speisung der (anwesenden) Brâhmanen statt.

11, 1. In der vierten Nacht, bei dem letzten Theile derselben, legt er (der Mann) das Feuer im Innern (des Hauses) an, läßt den brahman sich nach Süden setzen, stellt nördlich ein Wassergefäß auf, kocht ein Speiseopfer

*) und zwar ist nach dem schol. dieselbe erst nach dem caturthikarman, also von der fünften Nacht ab erlaubt, weil die Braut erst danach wirklich vermählt ist.

**) vgl. Gobh. 2, 4, 9 wo es deren acht sind.

und opfert nach den beiden (ständigen) âjyabhâga (an Agni und Soma) (fünf) âjya-Spenden mit folgenden Sprüchen (s. Colebr. 1, 223): „Entsühner Feuer! du bist der Entsühner unter den Göttern. Ich nahe dir als ein Schutzfliehender Brâhmaṇa (oder: brahman-Ergebener?). Welcher Theil an dieser (Frau) hier dem Gatten verderblich ist, den schlage fort von ihr. Sei Segen drauf!“ „Entsühner Wind! du bist ° hier der (Erlangung von) Nachkommenschaft verderblich °.“ „Entsühner Sonne! ° hier dem Vieh verderblich °.“ „Entsühner Mond! ° hier dem Hause verderblich °.“ „Entsühner Gandharva! ° hier dem Ruhm verderblich °.“ — 2. Von dem Speiseopfer opfert er mit: „dem Prajâpati Heil!“ — 3. Nach einer jeden dieser (sechs) Spenden gießt er deren Rester in ein Wassergefäß zusammen, und schüttet ihr dieselben dann daraus aufs Haupt mit den Worten: „welcher tadelnswerthe Theil an dir dem Mann, der Nachkommenschaft, dem Vieh, dem Hause, dem Ruhme verderblich ist, ich mache ihn hiermit verderblich für die Buhlen. So werde denn mit mir zusammen alt, o du da *)!“ — 4. Hierauf läßt er sie das Speiseopfer (den Rest desselben) verzehren, mit dem Spruche: „Mit (meinen) Lebensgeistern vereinige ich deine Lebensgeister: mit (meinen) Knochen deine Knochen, mit (meinem) Fleische dein Fleisch, mit (meiner) Haut deine Haut.“ — 5.**) Da-

*) hier der Name der Frau zu nennen.

**) Dieser Satz findet sich wörtlich im Çatap. 14, 9, 4, 12 Kâṇva (10 Mâdhy. mit Varianten) als Schluss einer Fluchceremonie gegen den Buhlen der Frau wieder, und die Schlussworte: uta hy e. p. bh. sind eine solenne Warnungsformel, die auch noch Çatap. 1, 6, 1, 18. 11, 6, 8, 11 wiederkehrt. — upahâsa, Scherz, in praegnantem Sinne wie adhopahâsa Çatap. 14, 9, 4, 3 und 4. Ebenso Gobh. 3, 5, 3: nâ 'jâtalomnyo 'pahâsam ichet. Pâr. 2, 7 ajâtalomniṃ vipuṣhîṃ (?vipuṣâṃ, kûrcâdinâ [?] purushâkṛitiṃ striyam) shap-dham (V sah?? qui muliebria patitur? nach dem schol. zu Kâty. 1, 1, 5 = napuṣaka, Eunuch, was aber hier nicht paßt: ob etwa ein ausländisches Wort?) ca no 'pahaset (nâ 'bhigachet).

rum suche man nicht etwa mit der Frau eines also wissenden Traditionskenners Scherz zu treiben, denn auch wer also weiß (nur), ist (schon) der Höhere (d. i. behält die strafende Oberhand). — 6. Nachdem er sie (so) heimgeführt hat, möge er ihr je zu ihrer Zeit beiwohnen, oder je nach ihrem Wunsche, denn es heißt ja: „mögen wir bis zum Gebären nach Lust uns vereinigen können.“ — 7. Hierauf faßt er über ihre rechte Schulter hinweg (mit der Hand) an ihr Herz, indem er sagt: „welches Herze, du Holde! dir am Himmel hanget, an dem Mond *), | ich kenne dies. Es kenne mich. Mögen wir (Plur.) hundert Herbste sehen, mögen wir h. H. leben, mögen wir h. H. hören.“ — 8. In gleicher Weise (ist) auch fortab (immer hierbei zu verfahren).

Âçvalâyana I, 7. 8.

§§. 4—6 s. oben auf pag. 296. 289. 283 — 4.

7, 1. atha khalûcâvacâ janapadadharmâ grâmadharmâç
ca, tân vivâhe pratiyâd, yat tu samânaṃ tad vakshyâmaḥ |
2. paçcâd agner dṛishadam açmânaṃ pratishṭhâpyo 'ttara-
purastâd udakumbhaṃ samanvârabdhâyâṃ hutvâ tishṭhan

*) Dies wohl mit Bezug auf die Katamenien? — Die Anfangsworte dieses Verses finden sich auch bei Gobh. 2, 8, 3 bei einer Heilceremonie für den neugeborenen Knaben verwendet, den die Mutter dem Vater reicht, worauf dieser murmelnd den Vers recitirt: dabei die Lesart (Jay.'s) *susîme*, als Variante neben *suçîme*. Die letztere Lesart hat auch Âçval. I, 13, der den Vers bei Gelegenheit der *pûṃsavana*-Ceremonie anführt, und zwar im Uebrigen identisch mit der von oben ziemlich abweichenden Gestalt desselben, die er in der *Kaushit. Up.* 2, 9 (aber *susîme* s. diese Studien I, 406) zeigt, wo er bei derselben Gelegenheit wie hier bei *Pârask.* erscheint. Die obige Textgestalt dagegen kehrt bei *Pârask.* I, 16 wieder, und zwar bei derselben Veranlassung, für welche Gobh. den Vers verwendet, nur der Anfang ist daselbst in: *veda te bhûmi hridayaṃ divi* ° geändert, und wird damit der Landstrich angesprochen, in welchem die Geburt stattgefunden hat (*sa yasmin deçe jāto bhavati, tam abhimantrayeta*).

pratyañmukhaḥ prāñmukhyâ âsinâyâ gribhñâmi te saubha-
gatvâya hastam (S. 36) ity | 3. aṅgushtham eva grihñiyâd
yadi kâmayîta *) pumâñsa eva me putrâ jāyerann ity, aṅ-
gulir eva strikâmo | 4. românte hastam sâṅgushtham ubhaya-
kâmaḥ | 5. pradakṣiṇam agnim udakumbham ca triḥ pa-
riṇayan japaty amo 'ham asmi sâ tvam sâ tvam asy amo
'ham, dyaus aham prithivî tvam sâmaham rik tvam tâv
eha **) vivahâvahai prajâm prajanayâvahai sampriyau ro-
cishñû sumanasyamânau jîveva çaradaḥ çatam iti | 6. pariñiya-
-pariñiyâ 'çmânam ârohayatî 'mam açmânam ârohâ 'çmeva
tvam sthirâ bhava | sahasva pritanâyato 'bhitishṭha pri-
tanyata iti | 7. vadhvañjalâv upastîrya bhrâtâ bhrâtrishthâno
vâ dvir lâjân âvapati | 8. trir Jâmadagnyânâm | 9. pra-
tyabhighâr्या havir avattam cai | 10. 'sho 'vadânadharma |
11. 'ryamaṇam ***) nu devam kanyâ agnim ayakshata | sa
imâm devo aryamâ pre 'to muñcātu nâ 'mutaḥ ****) svâhâ ||
varuṇam nu ° | sa ° varuṇaḥ ° svâhâ || pûshaṇam nu ° | sa °
pûshâ ° svâhety avichindaty añjalim sruceva †) jubuyâd,
aparīñiya çûrpapuṭenâ 'bhyâtmaṁ tûshñim caturtham |
12. opyopya haike lâjân pariṇayanty, athottame âhutî na
samnipatato | 13. 'thâsyai çikhe vimuñcati, yadi kṛitte bha-
vata ûrñâstuke keçapakshayor baddhe bhavataḥ, pra tvâ
muñcâmi varuṇasya pâçâd ity (S. 24), uttarâm uttarayâ
(S. 25) | 14. 'thainâm aparâjitâyâm diçi sapta padâny abhy-
utkrâmayatî 'sha ekapady, ūrje dvipadî, râyasposhâya tri-
padî, mâyobhavyâyâ catuspadî, prajābhyah pañcapady,

*) Zu dieser Form vergl. das in Kuhn und Schleicher's Beiträgen
I, 399 Bemerkte. d. H.

**) besser ehy, s. das zu Çâñkh. I, 13, 4 oben p. 332 Bemerkte. d. H.

***) lies: ariyamaṇam.

d. H.

****) so beide Hss., nicht mâ 'mutaḥ, wie Çâñkh. I, 18, 7 [oben p. 340].

†) srucaiva? oder sruveça?

d. H.

ṛitubhyaḥ śatpadī, sakhā saptapadī bhava, sâ mām anuvratâ bhava | putrân viudâvabhai bahûns te santu jaradashṭaya ity | 15. ubhayoḥ saṃnidhâya çirasî udakumbhenâ 'vasicya | 16. brâhmaṇyâç ca vṛiddhâyâ jîvapatnyâ jîvaprajâyâ agâra etâṃ râtrîm vased | 17. dhruvam arundhatîm sapta ṛishîm iti dṛiṣṭvâ vâcam viṣṛijeta jîvapatnî prajâṃ vindeyeti ||

8, 1. prayâṇa upapadyamâne pûshâ tve 'to nayatu hastagrihyeti (S. 25) yânam ârohayed | 2. açmanvati riyaṭe saṃrabhadhvam ity (R. 10, 53, 8) ardharçena nâvam ârohayed, uttareṇotkramayej | 3. jîvam rudantîti*) (Ath. 14, 1, 46) rudatyâm | 4. vivâhâgnim agrato 'jasraṃ nayati**) | 5. kalyâṇeshu deçavṛikshacatuspatheshu mâ vidan paripanthina iti (S. 32) japed | 6. vâse-vâse sumâṅgalîr iyaṃ vadhûr itî (S. 33) 'kshakân îkshete | 7. 'ha priyam prajayâ te saṃridhyatâm iti (S. 27) grîham praveçayed | 8. vivâhâgnim upasamâdhâya paçcâd asyâ "naḍuham çarmâ "stîrya prâggrîvam uttaraloma tasminn upaviṣṭâyâṃ samanvârabdhâyâṃ â naḥ prajâṃ janayatu prajāpatir iti catasṛibhiḥ (S. 43-46) pratyriçam hutvâ samâñjantu viçve devâ iti (S. 47) dadhnaḥ prâçya pratiprayached | 9. âjyaçeshena vâ 'nakti hṛidaye***) | 10. 'ta ūrdhvam akshârâlavanâçinau brahmacâriṇâv alaṃkurvânâv adhaḥçâyinau syâtâṃ, trirâtraṃ, dvâdaçarâtraṃ, saṃvatsaram****) vaika | 11. ṛishir jâyata iti caritavrataḥ sūryâvide†) vadhûvastraṃ dadyâd, annam brâhmaṇebhyo | 12. 'tha svastyayanam vâçayîta ||

*) Dafs dieser Vers seine Verwendung an diesem Ort nur dem Umstande dankt, dafs das Wort rudanti im Anfang vorkommt, ist klar.

**) Der Zweck dieser Vorschrift ergiebt sich aus Pâr. I, 10, 1. Çâṅkh. giebt dieselbe nicht, umgeht aber auch die Verwendung des hochzeitlichen Feuers, für welchen es Pâr. mitgenommen wissen will. Er hilft sich I, 15, 10 mit fremdem Feuer.

***) s. Pâr. I, 11, 7. Gobh. 2, 3.

****) saṃvatsaram niyatau syâtâṃ Nâr. im Citat zu Çâṅkh. I, 17, 5, s. oben p. 339. d. H. †) s. Çâṅkh. I, 14, 12.

7, 1. Es giebt nun gar mannichfache Bräuche der Länd-
 er und Ortschaften (grâma). Denen soll man bei der
 Hochzeit sich anschließen. Was aber gemeinsam ist, das
 wollen wir nun darstellen. — 2. Nachdem der drishad-Stein
 (Mahlstein) hinter dem Feuer, nordöstlich davon ein Was-
 serkrug hingestellt ist, opfert (der Bräutigam), indem er
 zugleich die Braut, die nach Osten gewendet dasitzt, anfaßt,
 selbst stehend und nach Westen gewendet (eine Spende), und
 mit S. 36 — 3. ergreift er nun nur ihren Daumen, wenn er
 wünscht: „möchten mir nur Knaben (wörtlich: männliche
 Söhne) geboren werden“: nur die Finger, wenn er Mäd-
 chen wünscht: — 4. die ganze Hand an der Haarseite
 nebst dem Daumen, wenn er Beides wünscht. — 5. Nach
 rechtshin um das Feuer und den Wasserkrug*) sie herum-
 führend murmelt er: „Der bin ich °**).“ „Wir Beide***),
 komm', woll'n wegziehen. Wir woll'n Nachkommen zeugen
 uns. | Uns liebend Beide, (Glück-) strahlend, und frohes Sin-
 nes mögen wir (Dual) leben wohl hundert Herbste lang.“ —
 6. Nachdem er sie so mehrmals herumgeführt hat (oder:
 je nach jedem Herumführen?) läßt er sie den Stein bestei-
 gen mit: „Diesen Stein hier besteige nun °“ (vgl. Çāṅkh. 1,
 13, 12. Pār. 1, 7, 1. — 7. Der Bruder der Braut, oder wer
 an seiner Stelle steht, breitet über ihre hohl zusammen-
 gelegten Hände (Opferschmalz) aus und wirft zweimal ge-
 röstete Körner darauf: — 8. dreimal bei dem Jāmadagnya-
 Geschlecht: — 9. indem er das (ganze) Opferkorn und das
 davon Abgetheilte****) nochmals (mit Opferschmalz) be-

*) vgl. das „igni et aqua accipi“ der römischen Braut (freilich erst
 in ihrer neuen Heimath, nicht wie hier in der alten).

**) ganz wie bei Pār. 1, 6, 3.

***) wegen der Varianten zu Çāṅkh. 1, 13, 4. Pār. 1, 6, 3 gebe ich diesen
 Spruch in extenso.

****) d. i. die noch im Korbe befindlichen und die auf die beiden Hände
 geworfenen Körner.

gießt. — 10. Dies ist der Brauch bei jeder Abtheilung (, die man von einer Opfermasse macht *)). — 11. Mit den drei Sprüchen: „Den Gott Aryaman^o“, „den Gott Varuṇa^o“, „den Gott Pūshan^o“ (s. Çāṅkh. 1, 18, 6-8) opfert sie, ohne die zusammengelegten Hände irgend zu lösen wie mit der sruc**) (dreimal); das vierte Mal schweigend, nach sich selbst zu, mit der Schnauze des Korbes, ohne Herumführung (der Körner um das Feuer, s. 12). — 12. Einige führen nämlich nach jedem Einwerfen (der Körner in die Hände des Mädchens) die Körner*** um (das Feuer) herum, dann fallen die beiden letzten Spenden nicht zusammen. — 13. Hierauf löst er ihr zwei (oder ob: die beiden?) çikhâ (Zöpfe?): wenn sie abgeschnitten****) sind, werden zwei wollene Flechten†) an die beiden Haarflügel (von denen die Zöpfe abgeschnitten sind?) gebunden, mit S. 24 die rechte, mit S. 25 die linke. — 14. Hierauf läßt er sie nach der unbesieigten Himmelsgegend hin (d. i. Nordosten Çāṅkh. 1, 14, 5. Gobh. 2, 2, 10)

*) Auch nach Kāty. 1, 9, 2-5 theilten die Jamadagni von jedem havis drei Theile ab (aus der Mitte, vorderen und hinteren Hälfte), während sonst nur deren zwei (aus der Mitte und der vorderen Hälfte) Regel sind. In Verbindung mit dem upastāra, der Unterlage von Ghee, und dem abhighāra, dem Draufgießen von Ghee (s. Çāṅkh. g. 1, 13, 7. Kauç. 4) ergeben sich somit für die Jamadagni fünf, für die andern Familien (und zwar nach Çatap. 1, 7, 2, 8 speciell als Brauch der Kaurupañcālā) nur vier avatta, Abtheilungen, für jede Spende: Jene heißen daher pañcāvattinas im Gegensatz zu den caturāvattinas. Nach einem smṛiti-Citat im Schol. zu Kāty. 1, 9, 3 schliesen sich den Jamadagni noch die Vatsa, Vida und Ārshṭishepa an (alle diese sind auch pañcārshheya s. Āçval. çr. 12, 10). Vergl. noch Āpastamba im schol. zu Kāty. p. 155, 6, das Mānavam ib. pag. 155, 5, und die scholl. zu Kāty. 3, 3, 12 (pag. 250, 12). 26 (pag. 252, 10: resp. die paddh. 255, 8). 4, 14, 10 (pag. 407, 5). Nach Gobh. 1, 8, 4. 3, 8, 14 gehört die Sitte des pañcāvattam ganz allgemein den Bhṛigavas zu.

**) ? die sruc ist hier etwas auffällig, da hier sonst immer nur der srava genannt wird.

)) nämlich die Körner im Korb; oder sollte etwa das Mädchen gemeint sein? in diesem Falle wäre lājān als von opyopya abhängig zu konstruieren.

****) statt kṛite könnte auch kṛite „geordnet“ gelesen werden!

†) zu stukā s. oben p. 237, zu paksha s. Çāṅkh. 1, 28, 9 dakṣiṇam keçapaksham (jaṭām Nār.): ebenso Āçv. g. 1, 17. Kauç. 53.

sieben Schritte thun: „Mit dem ersten Schritt“ (ganz wie Çāṅkh. 1, 14, 6 *). „So sei du mir ergeben nun | wir Beid' woll'n finden viele Söhn', die's Greisenalt'r erreichen soll'n“ (s. Çāṅkh. 1, 13, 4): — 15. Auf Beide (Braut und Bräutigam) zusammen (ihn) niedersetzend begießt (der Priester) ihre Häupter mit dem Wasserkruge: — 16. und es bringt nun (wer? doch wohl die Braut?) diese Nacht in dem Hause einer alten Brāhmaṇin zu, deren Mann und Kinder noch am Leben sind. — 17. Wenn sie (dann am Abend) den Polarstern, die Arundhatî und die sieben ṛishi (den großen Bären) sieht, löst sie ihre Rede (bis dahin mußte sie also, ob von 11 ab?, schweigen), indem sie sagt: „möge ich Nachkommenschaft gewinnen, indem mein Gatte mir am Leben bleibt“.

8, 1. Wenn der Wegzug angehen soll, läßt er sie mit S. 25 den Wagen besteigen: — 2. mit dem ersten Halbvers von R. 10, 53, 8 ein Schiff, und mit dem zweiten Halbvers aus diesem aussteigen. — 3. Wenn sie weint, recitirt er Ath. 14, 1, 46. — 4. Das Hochzeitsfeuer führt er beständig voran (an der Spitze des Zuges**). — 5 Bei schönen***) Plätzen, Bäumen und Kreuzwegen (vorüberkommend) murmelt er S. 32. — 6. Bei jeder Wohnung (an der der Zug anlangt) blickt er mit S. 33 auf die (versammelten) Zuschauer. — 7. Mit S. 27 führt er sie in das Haus (in die neue Heimath) ein. — 8. Das Hochzeitsfeuer wird nunmehr ordnungsgemäÙ angelegt und dahinter ein Ochsenfell mit dem Hals nach Osten, den Haaren nach oben, ausgebreitet. Darauf

*) doch ist der fünfte Schritt hier nicht dem Vieh, sondern der Nachkommenschaft bestimmt.

**) Auch bei den Römern ging ein Knabe mit der Hochzeitsfackel voran.

***) kalyāṇeshu kann sich doch nur auf deça und vṛiksha, nicht aber auch auf catuṣpatha beziehen! Auch paßt der Vers eigentlich nur zu solchen Gegenständen, die nicht kalyāṇa sind.

setzt sie sich, und faßt ihn an, während er mit S. 43-46 vier Opferspenden darbringt. Mit S. 47 reicht er ihr saure Milch, nachdem er selbst davon vorher gegessen hat. — 9. Mit dem Reste des Opferschmalzes salbt er sie auf dem Herzen. — 10. Von hier ab darf das Paar ein *trinocitium* oder zwölf Nächte hindurch nichts Salziges genießen, muß Keuschheit halten, und im (Hochzeits-) Schmucke auf der Erde liegend schlafen. Nach Einigen (sogar) ein ganzes Jahr lang. — 11. Nachdem er dann mit: „ein *ṛishi* wird geboren“ die (Ehe-) Pflicht vollzogen hat, möge er dem *Sūryā*-Kenner das Kleid der Frau geben, den (sonstigen) *Brāhmanen* eine Mahlzeit: — 12. Darauf möge er die gute Reise (die Sprüche, welche dieselbe betreffen) recitiren lassen.

Gobhila 2, 2—5.

§. 1 s. oben auf pag. 288. 305—7. 312—3.

2, 1. *hutvo 'pottishṭhato* | 2. *'nupṛishṭham patih parikramya dakṣiṇata udaṇmukho 'vatishṭhate* | 3. *vadhvañjalim grihītvā pūrvā mātā lājān ādāya bhrātā vā vadhūm ākrāmayed aṣmānaṃ dakṣiṇena prapadena* | 4. *pāṇigrāho japati 'mam aṣmānaṃ āroheti* | 5. *sakṛitsaṃgrihītaṃ lājānāṃ añjalim bhrātā vadhvañjalāv āvapati* | 6. *taṃ sopastīrṇābhigḥāritam agnau juhoty avichindaty añjalim iyaṃ nāry upabrūta ity* (Ath. 14, 2, 63), *aryamaṇaṃ nu devam pūṣaṇam ity uttarayor* | 7. *hute patir yathetam parivrajya pradakṣiṇaṃ agnim pariṇayati, mantravān vā brāhmaṇaḥ, kanyalā pitṛibhya iti **) | 8. *pariṇītā tathai 'vā 'vatishṭhate tathākṛā-*

*) Die *Gṛhiyapaddhati* fol. 15a führt diesen Spruch so an: *kanyālā pitṛibhyaḥ patilokaṃ yati 'yam apa dikṣhāṃ ayashṭa* | *kanyā uta tvayā vayaṃ dhārā udanya ivā 'tigāhemahi dviṣaḥ* | Man kann sich das Richtige ungefähr aus AV. 14, 2, 52 und RV. 2, 7, 3 zusammensuchen.

mati tathâ japati tathâvapati tathâ juhoty | 9. evaṃ triḥ |
 10. çûrpeṇa çesham agnâv opya prâgudicim abhyutkrama-
 yanty ekam isha iti | 11. dakshiṇena prakramya savyenâ
 'nukrâmen | 12. mâ savyena dakshiṇam atikrâmeti brûyâd |
 13. ikshakân pratimantrayeta sumañgalir iyaṃ vadhûr (S. 33)
 ity | 14. apareṇâ 'gnim audako 'nusaṃvrajya pâṇigrâham
 mûrdhadeçe 'vasiñcati | 15. tathetarâm samañjantv ity (S. 49)
 etaya 'rcâ | 16. 'vasiktâyâḥ savyena pâṇinâ 'ñjalim upod-
 grihya dakshiṇena pâṇinâ dakshiṇam pâṇim sângushṭham ut-
 tânam grihîtvai 'tâḥ shaṭṭ pâṇigrahanîyâ japati gribhñâmi
 ta iti (S. 36-41) | 17. samâptâsûdvahanti ||

3, 1. prâgudîcyâṃ diçi yad brâhmaṇakulam abhirûpaṃ,
 tatrâgnir upasamâhito bhavaty | 2. apareṇâgnim ânaḍuham
 rohitam carma prâggrivam uttaralomâ "stîrṇam bhavati |
 3. tasminn enâm vâgyatâm upaveçayanti | 4. sâ khalv âsta
 evâ "nakshatradarçanât | 5. prokte nakshatre shaḍ âjyâhutir
 juhوتي lekshâsamdhishv ity etatprabhṛitibhir | 6. âhuter-âhu-
 tes tu sampâtam mûrdhani vadhvâ avanayed | 7. dhutvo
 'potthâyo 'panishkramya dhruvaṃ darçayati | 8. dhruvam
 asi dhruvâ 'ham patikule bhûyâsam amushyâ 'sâv iti pati-
 nâma grihñîyâd âtmanaç câ | 9. 'rundhatim ca ruddhâ 'ham
 asmîty evam evâ | 10. 'thainâm anumantrayate dhruvâ dyaur
 ity etaya 'rcâ | 11. 'numantritâ guruṃ gotreṇâ 'bhivâdayate |
 12. so 'syâ vâgvisargas | 13. tâv ubhau tatprabhṛiti trirâtram
 akshârâlavanâçinâu brahmacâriṇau bhûmau saha çayîyâ-
 tâm | 14. atrâ 'rghyam ity âhur | 15. âgateshv ity eke |
 16. havishyam annam prathamam parijapitam bhuñjîta |
 17. çvobhûte vâ samaçanîyaṃ sthâlîpâkaṃ kurvîta | 18. ta-
 sya devatâ agnih prajâpatir viçe devâ anumatir ity | 19. ud-
 dhṛitya sthâlîpâkaṃ vyuhyai 'kadeçam pâṇinâ 'bhimriçed

annapâçena maṇineti | 20. bhuktvochishtaṃ vadhvai pradâya
yathârthaṃ | 21. gaur dakṣiṇâ ||

1. Gṛihyapaddhati fol. 17b (vgl. Colebrooke 1, 221):
lekḥasamdhishu pakshmasv âvarteshu ca yâni te | tâni te
pûrṇâhutya*) sarvâṇi çamayâmy ahaṃ svâhâ || keçeshu
yac ca pâpakam ikshite udite ca yat | tâni te ° svâhâ ||
çile**) yac ca pâpakam bhâshite hasite ca yat | tâni te °
svâhâ || ârohakeshu danteshu hastayoḥ pâdayoç ca yat |
tâni te °svâhâ || ūrvor upasthe jaṅghayoḥ sadhâneshu (?) ca
yâni te | tâni te ° svâhâ || yâni kâni ca ghorâṇi sarvâṅgeshu
tavâ 'bhavan | pûrṇâhutibhir âjyasya sarvâṇi tâny açîça-
mam svâhâ ||. — 9. Gṛihyapaddh. fol. 18b: ruddhâ 'ham asmi |
amukasagotreṇa | amukaçarmaṇâ | amukasagotrâ | amu-
kîdâ (?) — 10. R. 10, 173, 4 und A. 6, 88, 1 mit Umstellung
von b und c. Die Gṛihyapaddh. variirt: dhruvâ strî pati-
kule iyam, statt: dhruvo râjâ viçâm ayam. Daß der Leh-
rer den Vers zur Braut spricht, ergibt sich aus dem, was
unmittelbar folgt. — 19. Gṛihyapaddh. fol. 19a: annapâçena
maṇinâ prâṇasûtrenâ priçninâ | badhnâmi satyagranthinâ
manaç ca hṛidayam ca te || yad etad dhṛidayam mama
tad astu hṛidayam tava | annam prâṇasya shaḍviṇças (?)
tena badhnâmi tvâ 'sau***) | amukasagotre amukîde (!) |

4, 1. yânam ârohantyâṃ sukiṃçukam çalmalim ity (S. 20)
etâm riçam japed | 2. adhvani catushpathân pratimantrayeta
nadiç ca vishamâṇi ca mahâvṛikshâṇ chmaçânam ca mâ
vidan paripanthina ity (S. 32) | 3. akshabhaṅge naddhavi-
mokshe yânaviparyâse 'nyâsu câ''patsu yam evâ 'gnim ha-
ranti tam evo 'pasamâdhâya vyâhṛitibhir hutvâ 'nyad drav-
yam âhṛitya ya ṛite cid abhiçriṣha ity (AV. 14, 2, 47) âjya-

*) fünfsilbig zu lesen.

**) dreisilbig!

***) tvâ asau zu lesen.

çeshenâbhyañjed | 4. vâmadevyaṃ gîtvarohet | 5. prâpteshu vâmadevyaṃ | 6. grihagatâm patiputraçilasampannâ brâhmanyô 'varopyâ "naḍuhe carmany upaveçayantî 'ha gâvaḥ prajâyadhvam iti | 7. tasyâḥ kumâram upastha âdadhyus | 8. tasmai çakaloṭân añjalâv âvapeyuḥ phalâni vo | 9. 'tthâpya kumâram dhruvâ âjyâhutîr juhoty asṣṭâv iha dhritir iti | 10. samâptâsu samidham âdhâya yathâvayasam gurûn gotrenâ'bhivâdya yathârtham ||

3. añjet, nach Classe 6. — 6. Grihyap. fol. 20b: iha gâvaḥ prajâyadhvam iha 'çvâ iha pûrushâḥ | iho sahasradakshiṇo 'pi pûshâ nishidatu. Vgl. Pâr. 1, 9, 2. — 8. çakaloṭân, Rinde und Laub von Bäumen? Man kann wohl ohne Bedenken das bis jetzt nur aus der Ableitung uṭaja nachgewiesene Wort uṭa aus dem Compositum abtrennen? Die schlecht geschriebene Grihyapaddh. hat das Wort zu shakalosṭân verstümmelt *).

5, 1. athâthaç caturthîkarmâ | 2. 'gnim upasamâdhâya prâyaçcittâjyâhutîr juhoty agne prâyaçcitta iti catur, agneḥ sthâne vâyucandrasûryâḥ, samasya pañcamîm, bahuvaḍ ūhyâ | 3. "huter-âhutes tu sampâtam udapâtre 'vanayet | 4. tenai 'nâṃ sakeçanakhâm abhyajya hrâsayitvâ "plâvayaty | 5. ūrdhvaṃ trirâtrât sambhava ity eke | 6. yada 'rtumatî bhavaty uparataçonitâ tadâ sambhavaçakâlo | 7. dakshinena pañîno 'pastham abhimriçed viṣṇur yoniṃ kalpayaty iti (R. 10, 184, 1) enaya 'rcâ | 8. garbham dhehi sinivâlîti ca (ibid. 2) | 9. samâpya 'reau sambhavataḥ ||

*) çaka-losṭân = çakritpiṇḍân, gomayapiṇḍân scheint mir im Gegentheil, als Symbol des reichen Viehsegens, gerade bei weitem besser zu passen. Auch bei Kauç. 77, 15 wird die junge Frau bei ihrer Ankunft auf dem Hofe zu einem Haufen Dünger geführt. — Ganz so noch jetzt bei uns nach Kuhn Westphäl. Sagen 2, 37: „bei der Ankunft auf dem Hofe wird die Braut um den Mist geführt“.

d. H.

2, 1. Nachdem (die zehn âjya-Spenden) geopfert sind, steht das Paar (von der Matte) auf. — 2. Der Gatte (Bräutigam) geht hinter ihrem Rücken herum und stellt sich zu ihrer Rechten (nach 1, 23 saß sie zu seiner Rechten), das Antlitz nach Norden gewendet hin. — 3. Zuerst ergreift nun die Mutter die hohl zusammengelegten Hände der Braut, oder der Bruder, indem er die gerösteten Körner an sich nimmt, und läßt sie mit der rechten Fußspitze den Stein betreten. — 4. Der Bräutigam murmelt dazu „diesen Stein hier besteige nun“ (Âçval. 1, 7, 6). — 5. Der Bruder wirft hierauf eine auf einmal zusammengegriffte Doppelhandvoll der gerösteten Körner in die hohl zusammengelegten Hände der Braut: — 6. diese opfert sie, nachdem sie die gehörige Unterlage und Begießung (durch Opferschmalz) erfahren haben, ohne die geschlossenen Hände zu lösen, in das Feuer mit dem Spruch: „dies Weib hier spricht die Bitte aus“ (Çâñkh. 1, 14, 1): — 7. die beiden folgenden Male mit den Sprüchen: „den Gott Aryaman“ „(den Gott) Pûshan“ (Çâñkh. 1, 18, 6. 8). — 7. Nachdem die Opferspende dargebracht, geht der Gatte, wie er gekommen, wieder (um sie) herum, und führt sie nach rechts hin um das Feuer, oder ein mantra-Kundiger Brâhmaṇa, und zwar mit dem Spruche: „das Mädchen hier, weg von den Eltern *) [gehend zu des Gatten Heim legte ihre Weih' ab. | O Mädchen! daß wir doch durch dich möchten, den Wasserfluthen gleich, überfluthen all' unsre Feind'!].“ — 8. Herumgeführt steht sie ganz ebenso (wie vorher) da, steigt ebenso auf den Stein, (der Bräutigam) murmelt ebenso, (der Bruder) wirft ebenso (ihr die Körner in die Hand) und (sie)

*) wörtlich: Vättern, Plural.

opfert (dieselben) ganz ebenso: — 9. So dreimal. — 10. Den Rest wirft sie vermittelst des Korbes in das Feuer und nun lassen sie (die Theilnehmer) sie nach Nordosten schreiten mit: „Einen zum Saft“ (Pâr. 1, 8, 1): — 11. Mit dem rechten (Fusse) vorschreitend zieht sie den linken nach: — 12. „daß du nicht mit dem linken den rechten überschreitest“, möge er (ihr) sagen. — 13. Die Zuschauer redet er an mit S. 33. — 14. Hinter dem Feuer kömmt nun Einer, der Wasser trägt, herum, und gießt davon dem Bräutigam auf den Kopf: — 15. ebenso der Braut, mit dem Verse S. 49. — 16. Nachdem sie so besprengt ist, nimmt er (der Bräutigam) mit seiner linken Hand ihre hohl zusammengelegten beiden Hände in die Höhe, ergreift dann mit seiner Rechten ihre Rechte sammt dem Daumen, die flache Seite nach oben gerichtet, und recitirt die sechs Verse S. 36-41, welche zur Handergreifung gehören. — 17. Sobald dieselben zu Ende sind, fahren sie (mit der Braut in deren neue Heimath?) ab.

3, 1*). Welcher angemessene Brâhmaṇa-Hausstand sich in der nordöstlichen Himmelsrichtung befindet, in dem wird das (mitgenommene Hochzeits-) Feuer ordnungsgemäß angelegt. — 2. Hinter dem Feuer wird ein rothes Ochsenfell mit dem Hals nach Osten, dem Haar nach oben, ausgebreitet. — 3. Darauf setzen sie die Braut, welche zum Stillschweigen verpflichtet ist. — 4. So sitzt sie, bis die Sterne sichtbar werden. — 5. Sobald der erste Stern angesagt wird, opfert er (der Mann) sechs âjya-Spenden mit folgenden sechs Sprüchen: „Wenn in den Linienverbänden **“ [Augenwim-

*) Dieser § spielt wohl, s. oben pag. 323, in der neuen Heimath, nachdem der nach 2, 17 dahin abgegangene Zug daselbst angekommen ist? Ebenso Çâṅkh. I, 16, 1. Âçval. I, 8, 8.

**) Dies Wort weist uns auf die Chiromantie hin!

pern und Grübchen dir | was Böses sitzt, all das entschühn' durch diese volle Spend' ich dir. Sei Segen drauf. || Und wenn in deinen Haaren dir, im Blicke oder in der Red' | was Böses °. || " Und wenn in deiner Gewohnheit, im Sprechen oder Lachen dir | was Böses °. || Und wenn in deinen Backen *) dir, den Zähnen, Händen oder Füß'n | was Böses °. || Und wenn in deinen Hüft'n, dem Schoofs, den Schenkeln und Gelenken **) dir | was Böses °. || Und was irgend noch Grauses sonst in allen deinen Gliedern war, | durch volle Spenden Opferschmalz hab' ich dir alles dies entschühnt. Sei Segen drauf! " — 6. Den von jeder Spende zusammengegossenen Rest gießt er der Frau auf das Haupt. — 7. Nach dem Opfer stehen dann Beide auf, treten hinaus, und er zeigt ihr den Polarstern. — 8. „Fest bist du, möge ich fest in dem Hauswesen meines Gatten sein jenes NN., ich die NN.“, dies sagend nennt sie dabei seinen und ihren eignen Namen. — 9. Auch die Arundhati (zeigt er ihr, und sie sagt dabei) ganz in derselben Weise (wie vorhin, d. i. mit Nennung seines und ihres Namens?) „ich bin gebunden [an den NN. aus dem und dem Geschlechte, ich die NN. aus dem und dem Geschlechte . . . ***)]. — Hierauf spricht er sie an mit folgender *ṛic*: „der Himm'l ist fest [, die Erde fest und fest sind jene Berge dort | und fest ist diese ganze Welt. Fest sei dies Weib im Heim des Manns].“ — 11. So angesprochen spricht sie nunmehr den guru (den Schwiegervater?) mit seinem Geschlechtsnamen ****) an. — 12. Dies ist die Entlassung ihrer Rede (: fortab darf sie wieder wie gewöhnlich sprechen). — 13. Von nun ab darf das

*) ? ārohakeshu. Des Plurals wegen ist hier zugleich wohl an die prägnante Bedeutung von āroha, nates, zu denken?

**) ob samdhāneshu zu lesen? = samdhishu.

***) amukidā ist mir unklar.

****) Nicht mit dem vertraulichen Eigennamen, s. p. 260.

Paar ein trinoctium hindurch keine gesalzene Speise essen, muß sich keusch halten und auf der Erde zusammenliegend schlafen. — 14. Hierbei findet, sagt man, die argha-Feier statt*): — 15. nach Einigen aber, wenn sie (die Hochzeitsgäste) angekommen sind. — 17. Die erste Speise, die er (der junge Gatte zu Hause?) genießt, muß opferfähig und mit Gebeten geweiht sein. — 17. Oder er macht sich, wenn es Morgen geworden ist, selbst ein Speiseopfer, welches (mit ihr) zusammen zu geniessen ist: — 18. die Gottheiten, denen dasselbe geweiht wird, sind: Agni, Prajapati, die Viçve deva und Anumati. — 19. Nachdem er das Speiseopfer (aus dem Feuer) herausgenommen hat, nimmt er einen Theil davon weg, und berührt ihn mit der Hand mit dem Spruche: „Kraft dieses Speisebindenden Zaubers (mañi) [des bunten, die Lebensgeister zusammenbefestenden | mit Wahrheit verknoteten, binde ich deinen Sinn und dein Herz. || Was mein Herz ist, das soll dein Herz sein! | Speise ist der sechsundzwanzigste (? Theil?) **)] des Lebensgeistes, damit binde ich dich, he du NN., aus dem und dem Geschlecht, du . . NN.].“ — 20. Nachdem er gegessen hat, reicht er den Rest der Frau, und geht dann seinen Geschäften nach ***). — 21. Ein Rind ist der Opferlohn (dafür).

*) s. oben p. 326: die Stelle ist mir nicht recht klar. Von wem sollte der junge Mann wohl in seiner eignen Heimath das argha bekommen? Bezieht sich atra etwa zurück auf 2, 17, auf den Zeitpunkt des Wegziehens vom Brauthause?

**) Der Mensch selbst (puruṣa), resp. sein ātman, wird in den Brāhmaṇa mehrfach als pañcaviṃśa „der 25ste“ zu den 24 Gliedern, die er hat, nämlich den 20 Fingern und Zehen, 4 Händen und Füßen, bezeichnet: so Çatap. 8, 4, 3, 15 (wo so erklärt). 9, 1, 1, 44. 3, 3, 19. 10, 1, 2, 8. Çāṅkh. Br. 17, 1. çr. 16, 12, 10. Ebenso sein Saamen Çatap. 7, 3, 1, 43 (was Sây. auf die 24 tattva der Sāṅkhyalehre, prakṛitimahadādi, bezieht! ebenso Vināyaka zu Çāṅkh. Br. 17, 1). Essen und Trinken hält Leib und Seele zusammen, daher kann es denn wohl geradezu als 26ster Theil des prāṇa bezeichnet werden.

***) yathārtham, eigentlich in zweckentsprechender Weise, je nach Bedürfnis, nämlich eti, gachet, syāt oder dgl. zu ergänzen: vgl. Kāty. 11, 1, 11

4, 1*) Wenn sie den Wagen besteigt, murmelt er den Vers S. 20. — 2. Unterwegs redet er Kreuzwege, Flüsse, unebene Stellen, große Bäume und einen Leichenacker mit S. 32 an. — 3. Wenn ein Rad bricht, ein Riemen sich löst, der Wagen umwirft oder bei andern Unfällen, wird zunächst das Feuer, das sie mit sich führen, ordnungsgemäß angelegt, und darein mit den (drei) Weiheformeln (bhûr bhuvah svah) (und wohl viertens auch mit allen drei zusammen) Spenden dargebracht. Man schafft sodann anderes Material und salbt es mit dem Reste des Opferschmalzes unter Recitierung von Ath. 14, 2, 47. — 4. Hierauf steigt sie nach Absingung des Vâmadevyam (sâman) wieder auf. — 5. Auch nach erfolgter Ankunft (des ganzen Zuges, daher der Plural) wird dasselbe (nochmals) gesungen. — 6. Nachdem nun die Braut zum Hause (Hofe) gelangt ist, helfen ihr Brâhmanenfrauen, deren Männer noch leben, die Kinder haben und gut gesittet sind, vom Wagen herunter und lassen sie sich auf ein Ochsenfell hinsetzen mit: „hier ihr Kühe mögt ihr gedeihn [, hier ihr Rosse, ihr Männer hier! | hier laß sich ° Lohn]“ (Pâr. 1, 9, 2): — 7. sie setzen ihr darauf einen Knaben auf den Schoofs: — 8. und werfen demselben Düngerbällen oder Früchte in die hohl zusammengelegten Hände: — 9. nachdem sie dann denselben hat aufstehn lassen, opfert sie acht stetige**) Spenden von Opferschmalz mit den

(etya). 22, 6, 7 (gacheyuh). 24, 6, 13 (vipravrajeyuh), ohne Beisatz wie hier 16, 6, 18. Çāṅkh. g. 4, 8 und stehend so bei Gobhila und Lāṭyāyana.

*) Da in §. 3 die Hochzeit bereits völlig abgeschlossen ist, so sehe ich (wie bereits oben pag. 323 bemerkt) die §§. 4, 5 als weitere Nachträge dazu an: dafür spricht u. A. noch insbesondere in 5, 5 die Wiederholung der in 3, 13 gegebenen direkten Bestimmung, und die Bezeichnung derselben als die Ansicht Einiger.

**) ? d. i. wohl zur Stetigkeit verhelfende, und daher selbst den Namen: stetig führende? oder vgl. Gobh. 2, 1, 12 dhruvāpām apām.

Sprüchen „Hier fester Halt.“*) — 10. Nachdem diese Spenden beendet, legt sie ein Holzschiet (in das Feuer), redet (nun erst) der Reihe nach, vom Aeltesten abwärts, die guru (respektswürdigen Verwandten etc. des Mannes) mit dem Geschlechtsnamen an, und wendet sich sodann zu ihren Obliegenheiten.

5, 1. Nunmehr das Ceremoniell für den vierten Tag. — 2. Nachdem das Feuer ordnungsgemäß angelegt ist, opfert er (der Mann) viermal Sühnspenden, mit den Sprüchen „Entsühner Agni“ (Çāṅkh. 1, 18, 3. Pār. 1, 11, 8): resp. an Agni's Stelle je Wind, Mond und Sonne. Die fünfte Spende unter Zusammensetzung aller vier Namen: und zwar (ist der Spruch) der Pluralform gemäß zu ändern. — 3. Von jeder Spende gießt er den Rest in ein Wassergefäß: — 4. damit salbt er sie zuerst nebst Haaren und Nägeln, und badet sie dann damit in gebückter Stellung (?? wörtlich: nachdem er sie sich hat verkürzen, klein machen lassen). — 5. Nach einem trinodium findet die Beiwohnung statt, sagen die Einnen**). — 6. Wenn sie ihre Zeit hat, und das Blut eben aufgehört hat, dann ist die Zeit zur Beiwohnung. — 7. Er bestreicht mit der Rechten ihren Schoofs mit den beiden Versen R. 10, 184, 1 und 2***): — 8. sobald er mit deren Recitation fertig ist, gesellen sie sich zu einander.

*) Da es sich hier um acht Sprüche handelt, so ist wohl die Recension gemeint, welche in Lātyāy. 3, 8, 11 vorliegt, nicht die in VS. 8, 51 (vgl. Pār. 1, 10, 1. Çāṅkh. g. 3, 11) vorliegende. Dieselbe lautet: iha dhṛitir, iha svadhṛitir, iha rantir, iha ramadhvam, mayi dhṛitir, mayi svadhṛitir, mayi ramo, mayi ramadhvam | „hier fester Halt, hier eigner Halt, hier Freude, hier erfreuet euch (Plur.). In mir fester Halt, in mir eigner Halt, an mir erfreue dich, an mir erfreuet euch (Plur.)“.

**) vgl. oben 3, 13.

***) vgl. Ath. 5, 25, 5 und 3 (oben p. 227). Çatap. 14, 9, 4, 20.

Was endlich das

Kauçikasûtram (adhyâya 10)

anlangt, so ist schon zu Eingang dieser Abhandlung von dessen eigenthümlicher Stellung zu den übrigen Sûtren gesprochen worden. Die Darstellung darin hat offenbar mehr den Zweck, den einzelnen Sprüchen des Hochzeitsbuches (14, 1. 2) des AV. eine bestimmte Verwendung zu geben, als diese Gebräuche selbst sorgfältig geordnet darzustellen. Die ganze von §§. 75–79 reichende Behandlung unseres Gegenstandes ist eigentlich nur ein Complex von Versanfängen und möglichst kurzen Andeutungen über die zu diesen Versen gehörigen Handlungen. Da nun diese kurzen Sätze, welche unter sich ohne Zusammenhang sind, ihre Beleuchtung mehrfach erst aus den zugehörigen Versen finden, so sollen letztere, wo dies der Fall ist, in der Uebersetzung durchgängig ganz ausgeführt werden. — Die Handschrift (W. 372. Ch. 119) ist oft undeutlich und fehlerhaft geschrieben und hat auch durch eine nachträgliche Correctur von zweiter Hand nicht viel gewonnen: ich habe daher in zweifelhaften Fällen die Lesarten genau verzeichnet, um bei etwa ungenügenden Emendationen den Ausgangspunkt für bessere zu geben.

75. Werbung und Brautbad.

1. atha vivâha, ûrdhvaṃ kârttikyâ â vaiçakhyâ, yâthâkâmî vâ, citrâpakshaṃ tu varjayet | maghâsu hanyante gâvaḥ phalgunîshu vyuhyata 1, 13^b *) iti vijnâyate, maṅgalaṃ ca | 2. satyenottabhitâ 1, 1 pûrvâ 'param 1, 23 ity

*) d. i. Ath. Samh. 14, 1, 13^b. So sind auch fortan unter Weglassung der Buchzahl 14 nur je die beiden anuvâka des 14ten Buches citirt: vgl. oben p. 178. d. H.

upadadhîta, pativedanam ca, yuvam bhagam 1, 31 iti sambalam sânuçaram prahîṇoti | brahmaṇaspatha 1, 31^b iti brahmaṇam, tadvivṛihâçhaṅkamâno niçi kumârikulâd valikâny*) âdîpya devâ agra 2, 32 iti pañcabhiḥ sakrit pûlyâny âvâpayaty | 3. anṛiksharâ 1, 34 iti kumâripâlam prahîṇoty udâhârâya**) | pratibiteshur agrato, jaghanato brahmâ | yo anidhma 1, 37 ity apsu loṣṭham pravidhyati | 'dam abam 1, 38 ity apohya, yo bhadra 1, 38^b ity anvîpam udacyâ 'syai brâhmaṇâ 1, 39 iti prayachaty | âvrajatâm agrato brahmâ, jaghanato 'dhijyadhanvâ | 4. bâhyataḥ plakshodumbarasyo 'ttarato 'gneḥ çâkhâyâm âsajati, teno 'dakâarthân kurvanti, tataç câ 'nvâsecanam anyenâ | 5. 'ntar upâtityâ 'ryamaṇam***) 1, 17 iti juhoti | 6. pra tvâ muñcâmiti 1, 19 veshṭham vicṛitaty | uçatîr 2, 52 ity etayâ trir âdhâpayati | 7. saptabhir ushṇîḥ sampâtavatiḥ karoti | yad âsandyâm 2, 65 iti pûrvayor uttarasyâm sraktyâm tishṭhantîm âplâvayati yac ca varco 1, 35 yathâ sindhur 1, 43 ity utkrântâm anyenâ 'vasiñcati ||

1. Nunmehr die Hochzeit: vom Tage des Vollmonds im Monat Kârttika (Okt.—Nov.) bis zum Vollmondstag des Monats Vaiçâkha (April—Mai)****), oder nach Belie-

*) °lâd vyali° pr. m., °lâd valî° sec. m. Ebenso valikâni 77, 15. Der Çabdakalpadr. erklärt valîka, neutr., durch lamvitṛiṇotkara „Haufen herunterhängenden Grases“ (wobei denn wohl auch an valli [y' val, unschlingen] zu denken wäre): und giebt als Synonym: paṭalapraṇta, welches Wort Wilson, ebenso wie valîka, durch „the edge of a thatch“ erklärt (wohl auch von den herunterhängenden Gräsern benannt?). Vgl. noch Kauç. 25 darbhapiñjâlibhir balikaiḥ sârdham adhiçiro 'vasiñcati: — 29 valîkapalalajvâlena (Stroh-fackeln): — 30 valîkaiḥ (abhiçotayati). Auch K. 31 ist statt pûlamji(?) - vyalâkâbhyâm vielleicht °valikâbhyâm zu lesen? d. II.

**) hs. udâhârâsya.

***) Der acc. ist auf den Rand corrigirt; im Text stand erst der gen. °mṇa iti. Mit aryamṇo beginnt I, 39 b.

****) Wenn der Erste der weissen Hälfte des mâgha I, wie im Jyotisham angegeben wird, mit der Winterwende zusammenfällt, so ist der erste kârt-

ben; nur das Gestirn citrâ *) soll man vermeiden: und als glückbringend wird verkündigt: „In den maghâs werden die Kühe getödtet **), in den phalgunyas wird weggezogen“ 1, 13 b.

2. Mit den beiden Versen: 1, 1 und 23***) legt er (wer? doch wohl der Bräutigam?) sich (das Feuer****)) an, und findet) die Werbung (statt †). Den Brautwerber schickt er mit einem Genossen fort ††), indem er sagt: „Ihr beide bringt das Glück, vollkommen Wahrheit redend in Wahrfähigkeit“ 1, 31 a, und den Brahman (Hauspriester?) mit den Worten „O Brahmanâspati, laß ihr den Gatten leuchtend erscheinen, schön möge der Werber diese Rede sprechen“ 1, 31 b. — Wenn es bei Nacht ist und er besorgt, daß dieselben das Haus des Mädchens verfehlen könnten (?), läßt er Fackeln (?) anzünden. — Er läßt dann

ttika X auf das Herbstaequinoctium fallend, und der erste vaiçâkha IV auf das Frühlingsaequinoctium. Der Vollmondtag ist der funfzehnte kârttika X, resp. vaiçâkha IV. S. oben p. 297. d. H.

*) citrâpaksham, „den citrâ-Fall“. Zu dieser Bedeutung von paksha s. Lâty. 10, 5, 18 vaiçâkha jyaishthau tu vikalpate citripakshena. d. H.

**) s. oben p. 303-4. Zum Verse selbst vergl. jetzt den zweiten Theil meiner Abhandlung über die nakshatra p. 364 ff. d. H.

***) Zu v. 23 vgl. 79, 5. d. H.

****) In gleicher Weise fehlt das Objekt 42, 1 bhadrad adhiti (Ath. 7, 8, 1) pravatsyann upadadhita: und 79, 3. d. H.

†) pativedana ist hier wohl neutrum? es bedeutet eigentlich „das Finden, Gewinnen eines Gatten“, könnte also strenggenommen nicht von dem Bräutigam, sondern nur von den Verwandten der Braut gebraucht werden (vgl. Ath. 2, 36, oben p. 219-20.), hier indessen kann es wohl nur von Ersterem gebraucht sein? — In 1, 17 ist es Beiname des Aryaman, sei es des Gottes oder des Werbers: vgl. noch Ath. 8, 6, 1 oben pag. 252. d. H.

††) In S. 8 wird außer den beiden varâ, Brautwerbern (vgl. Ath. 8, 6, 1) noch ein purogava, Vorläufer, genannt: und in Ath. 11, 8, 1. 2 werden außer den Verwandten (janyâs, Brautführer?) noch Werber (varâs) im Plural, also mehr als zwei genannt, und einer von ihnen als der Hauptwerber (jyeshthavara) bezeichnet: „als Manyu (Grimm) sich die Frau holte, von des Samkalpa (Entschlusses) Vaterhaus, wer waren die Verwandten da? die Werber? wer der Hauptwerber?“ — Bei den Römern fungirten 2 pueri praetextati als Brautführer, ein dritter leuchtete mit der Fackel voran. d. H.

einmal Gräser*) aufstreuen (wobin?) mit den fünf Versen von 2, 32 an**).

3. Mit 1, 34 schickt er (wer?) nun den Wächter***) des Mädchens fort, um Wasser zu holen. Voran geht Einer mit (auf dem Bogen) aufgelegtem Pfeil, hintennach der Brahman. (Der Abgesandte) wirft zunächst mit 1, 37 einen Klumpen Erde ins Wasser. Das vom Erdkloß getrübe Wasser entfernt er mit dem ersten Theile von 1, 38: mit der zweiten Hälfte dieses Verses schöpft er (Wasser) dem Strom nach heraus: und reicht es [dem Brahman?] mit dem Vers 1, 39. Wenn sie zurückgehen, geht der Brahman voran, hinterdrein der Schütze mit angespanntem Bogen****).

4. (Das Gefäß mit dem geschöpften Wasser) befestigt er außerhalb (des Hauses), nördlich vom Feuer, an dem Gezweig eines plaksha (*ficus religiosa*) oder udumbara (*ficus glomerata*). Damit werden alle Ceremonieen, bei denen Wasser gebraucht wird, vollzogen†). Darauf findet eine

*) pūlya, welches auch in unserem Ath. Buche 2, 63 vorkommt, ist wohl dasselbe als das bei den Opfern sonst mehrfach vorkommende pūlaka, womit z. B. auch Jay. zu Pār. 1, 5 das Wort tejani erklärt. [Vgl. Kauç. 26 sa- vyena titañni pūlyāni dhārayamāno dakṣiṇenā 'vakiran vrajati. d. H.].

**) welche (wenigstens 33 – 36) den Entschluß der Werber, das Mädchen ihrer bisherigen Obhut (dem Viçvāvasu) zu entziehen, ausdrücken. d. H.

***) kumārīpālam, doch wohl einer der Brautführer? da er nach 76, 1 das Badetuch erhält, welches nach 2, 66 dem sambhala zukommt. — pāla aus pāra, /par, eig. der ans andre Ufer bringt, hinüberführt, rettet, dann: Schützer, Wächter, ist ein erst sekundäres Wort, das mit /pā oder πολος (*αἰπολος*) nichts zu thun hat. Auch die Beziehung zum irischen fal s. dies. Stud. 1, 334 scheint mir bedenklich. Ich kenne in den Brāhmaṇa nur lokapāla Çat. 14, 7, 2, 24., āçapāla Ath. 1, 31, 1-3. Vs. 22, 19. Ts. 7, 1, 12, 1. Kāth. Açv. 1, 3. Çatap. Br. 13, 1, 6, 2. 4, 2, 16. 17. Kauç. 38., und somapāla Ait. Br. 3, 26: ferner açvapāla Çāṅkh. çr. 16, 4, 5 [:pālāgala gehört nicht hierher, sondern geht auf parāgara zurück]. Im Rik ist mir das Wort nur im Namen der Apālā (8, 80, 8) zur Hand, vorausgesetzt, daß derselbe überhaupt als a-pālā zu erklären ist. d. H.

****) Dieser mit dem Bogen bewaffnete und nach der Einschöpfung des Wassers den beiden Andern schußfertig folgende Begleiter scheint als Schutz beigegeben zu sein, namentlich wohl um die Rakshas in Furcht zu jagen, wenn etwa dieser Gebrauch ebenso wie der vorige noch in der Nacht vollzogen ward.

†) Bei den Römern wurde ja auch das Wasser aus einer reinen Quelle

Besprenzung (dieses Wassers? behufs seiner Weihung?) mit anderm (Wasser, oder: durch einen Andern?) statt.

5. Wenn er (der Werber?) nunmehr hinein (über die Schwelle?) tritt, opfert er mit dem Vers 1, 17.

6. Er (wer?) löst dann eine Schleife *) mit dem Vers: „Ich löse dich von hier (vom Hause des Vaters), nicht von dort (vom Hause des Gatten); möge ich dich dort festbinden. [Gieb] o Indra, du spendender, daß sie mit herrlichen Söhnen begabt sei“ 1, 19. Diese Schleife läßt er dann (die Braut?) dreimal wieder anlegen und sagt dazu den Vers: „Diese Mädchen, von dem Bereich des Vaters sehnstüchtig zu dem des Gatten übergehend, werfen ihre Weihe ab“ 2, 52.

7. Mit (sieben Versen, d. h. mit diesem und den folgenden sechs?) macht er (das Wasser) heiß und versieht es mit den gehörigen Zuthaten. Mit dem Verse 2, 65 „Was auf dem Sessel, auf dem Polster und auf dem Ueberwurf [Unheilvolles] gemacht ist, den Zauber, der [von Feinden] bei der Hochzeit angeheftet worden ist, lassen wir im Bade“ badet er (wer?) die auf der nordöstlichen**) Ecke stehende (Braut). Wenn sie dann heraustritt, begießt er sie mit

durch den puer felicissimus oder durch eine puella felicissima geschöpft, um damit die Füße des Brautpaares zu waschen. Auch in Attika badeten Braut und Bräutigam in Wasser, welches von einem Knaben oder Mädchen der nächsten Verwandtschaft aus der Quelle *Kαλλιρόση* geholt wurde, und in Böotien schöpfte man besonders das Wasser der heiligen Quelle *Ἰσμηρος* zum Bade für die Braut.

*) veshṭam, vgl. Kauç. 48 (wo ceshtām (!) vicṛitai): und veshká Çat. 3, 8, 1, 15 (mukhaveshtanam). Kāty. 6, 5, 19 (= galāveshtakāḥ, zum Erdrosseln der hostia gebraucht): karṇaveshtakau Ohrklappen am ushṇisha Turban Pār. 2, 6. — Hier ist wohl eine Art Traubinde gemeint, vgl. oben pag. 278. 312. und das yoktram in 76, 2. 8. d. H.

**) wörtlich: „auf der nördlichen Ecke der beiden östlichen“: zu srakti vgl. srākva, Mundwinkel, dual. Çat. 3, 5, 3, 24. Kāth. 25, 9, und etwa ἔρκος? bei welchem letzteren Worte freilich das s zum Thema gehört. d. H.

anderem (Wasser), indem er die beiden Verse sagt: „Das Heil, welches in den Würfeln und im Wein, und welches in den Rindern ist, damit, o ihr Açvin, beglückt sie“ 1, 35. „Wie der Sindhu, der befeuchtende, die Allherrschaft sich verschaffte über alle Flüsse, so mögest du allherrschend sein, wenn du ins Haus des Gatten kommst“ 1, 43.

76. Hochzeit, und Zurüstung zur Abreise.

1. yad dushkṛitam 2, 66 iti vâsasâ 'ngâni pramṛijya kumârîpâlâya prayachati, tumbaradaṇḍena *) prapipâdya nirvrajat**), tad vana âsajati | 2. yâ akṛintaṁs 1, 45. tvasṭâ vâsa 1, 53 ity abatenâ 'châdayati, kṛitrima 2, 68 iti çatadatai ***) 'shikena kaṅkatena sakṛit pralikhya kṛitayâmam ity avasṛijaty, âçâsânâ 1, 42 sam tvâ nahyâmîty 2, 70 ubhayatah pâçena yoktreṇa samnahyati, 'yaṁ vîrud (7, 56, 2) iti madughamaṇiṁ lākshâraktena sûtrenâ vigṛithyâ 'nâmikâyâm badhnâty | antato****) ha maṇir bhavati bâhyo†) granthir | 3. bhagas tve 'ta 1, 20 iti hastegrihya ††) nirṇayati, çâkhâyâm yugam âdhâya dakshinâto 'nyo dhârayati, dakshinasyâm yugadhury uttarasmin yugataṛdmani darbheṇa vigṛithya çam ta 1, 40 iti lalâṭe hiranyam samstabhya japati, tardma samayâ 'vasiṁcaty, upagrihyo 'ttarato 'gner aṅgâd 2, 69 iti ninayati | 4. syonam 1, 47 iti çakṛitpiṇḍe 'çmânam nidadhâti, tam âtishṭhety 1, 47b âsthâpye 'yaṁ nârîti 2, 63 dhruvâm tish-

*) Vgl. Çântikalpa 22 u. tumburu, tumburî, kustumburu, kustumbari. d. II.

) hs. jetadvana. *) hs. dateshi °.

****) ob antaro? oder antarato? †) ob bâhyato?

††) hs. haste grihye. Da man das specifisch vedische Compositum hastagrihya, wie es in dem zugehörigen Vers vorkommt, nicht wohl auch in den Text des Sûtra setzen kann, so wird man eben am einfachsten hastegrihya corrigiren, welches sich zu haste grihîtvâ verhält, wie manasikṛitya zu manasî kṛîtvâ.

ṭhantīm pūlyāny āvāpayati, trir avichindatīm *) kāmāya caturtham **) | 5. yenā 'gnir 1, 48 iti pāṇim grāhayaty | aryamṇa 1, 39b ity agnim triḥ pariṇayati | 6. sapta maryādā 5, 1, 6 ity uttarato 'gneḥ sapta lekḥā likhati prācis ***), tāsū padāny utkrāmayatī 'she tvā sumāṅgali prajāvati su-
 cīmam iti prathamam, ūrje tvā rāyasposhāya tvā saubhāgyāya tvā sāmrajyāya tvā sampade tvā jīvātave tvā sumāṅgali prajāvati su-
 cīmam iti, saptamam sakhā saptapadī bhavety | 7. āroha talpaṁ 2, 31 bhagas tataksheti 1, 60 talpa upaveṣayaty, upaviṣṭāyāḥ suhṛit pādaḥ prakṣhālayati, prakṣhālyamānāv anumantrayate | imau pādaḥ subhagau su-
 cēvau saubhāgyāya kṛiṇutām no aghāya, prakṣhālyamānau subhagau supatnyām ****) prajāṁ paçūn dīrgham āyuç ca dhattām ity | 8. ahaṁ viśhyāmi 1, 57 pra tvā muñcāmīti 1, 58 yoktram vicṛitaty, athā 'smin †) bhṛityāḥ samrabhante, ye
 * jayanti te baliyānsa ††) eva manyante | 9. bṛihaspatineti 2, 53 sarvasurabhicūṛṇāny ṛica 'rcā kāmṣilapalāçena mūrdhny āvapaty | 10. udyachadhvam 1, 59 bhagas tatakshā 1, 60 'bhrātṛighnīm 1, 62 ity ekaikayo 'tthāpayati | 11. pratitish-
 ṭhethi 2, 15 pratishṭhāpayati ||

1. Nachdem er (der die Braut badende Verwandte) die Glieder (derselben) unter Recitirung des Verses: „Was Böses und Unreines bei der Hochzeit und bei der Fahrt begangen wird, das Ueble schütteln wir ab auf die Decke des Brautwerbers“ 2, 66 mit ihrem Kleide abgewischt (getrocknet) hat, übergiebt er dasselbe dem Brautwächter.

*) hs. avichinnatīm?! Vgl. aber avichindaty añjalim bei Açval. 1, 7, 12 und Gobh. 2, 2, 6 (Pārask. 1, 6, 2 samhatena). d. H.

) hs. caturthīm. *) ?hs. prācyas: ob prācyās?

****) hs. supatnyā: ob sampatnyām?

†) hs. atha und auf der neuen Zeile rasmin! *

††) hs. baliyānsa mit n statt anusvāra!

Dieser nimmt es entgegen mit einem Stock von Tumbara, geht damit hinaus und befestigt es [an einem Baume] im Walde *).

2. Er (wer?) umhüllt (sie) dann mit einem noch nicht gebrauchten (weißen) Kleide, indem er die beiden Verse sagt: „Die Göttinnen, welche dieses Kleid gefertigt und gewoben haben, die die Fäden ausdehnten und die Enden des Gewebes ringsum befestigten, die mögen dich umgeben zum Alter, hohes Alter erreichend mögest du dieses Kleid anlegen“ 1, 45. „Tvashtṛi fertigte ein Kleid, um darin zu glänzen, dem Bṛihaspati durch das Gebet der weisen Dichter; damit mögen Savitṛi und Bhaga dieses Weib, wie die Sūryâ, bekleiden durch Nachkommenschaft“ 1, 53. — Mit einem aus Schilf gefertigten hundertzähnigen Kamme**) kämmt er (wer?) (sie) einmal, indem er sagt: „Der künstlich angefertigte Kamm mit 100 Zähnen möge abnehmen von ihr den Schmutz auf ihren Haaren und auf ihrem Haupte“ 2, 68. Mit dem Verse „kṛitayâmam“ (?) ***) legt er [dann den Kamm (?)] weg. — Darauf umgürtet er (sie) mit einer Schärpe****) (Traubinde), so daß von beiden

*) derselbe Vorgang, nur noch detaillirter, kehrt 79, 4 mit dem Brauthemd nach der Brautnacht wieder. d. H.

**) Auch bei den Römern wird das Haar der Braut durch die hasta caelibraris gescheitelt (s. oben p. 320 und unten bei 79, 2).

***) Dieser Vers ist nicht nachweisbar.

****) Diese Umgürtung mit dem yoktram, das patṇisamṇahanam, kehrt auch im çrauta-Ritual stehend wieder, wo die Gemahlinn des Opferers mit am Opfer theilhaftig ist: vgl. Kāty. 2, 7, 1. 7, 4, 5. 6. Den Grund dafür giebt Çatap. 1, 3, 1, 13 (vgl. 5, 2, 1, 8) dahin an: „was an der Gattin sich unterhalb des Nabels befindet, ist unrein (amedhyam, nicht opferrein): sie soll nun aber jetzt die Opferbutter anblicken, durch die Schärpe theilt er daher jenes von ihr ab, und sie schaut nunmehr bloß mit dem reinen Oberkörper auf die Butter hin.“ — Mag diese Deutung für die betreffenden Stellen richtig sein, oder nicht, hier bei der Hochzeit hat die Umgürtung und Entgürtung (s. 76, 8), wie die je dazu gehörigen Verse zeigen, einen andern Sinn und entspricht eher das cingulum der Römer (s. ob. p. 278. 312). d. H.

Seiten noch ein Ende herabhängt*) und sagt dabei die beiden Verse: „Heiteren Sinn, Nachkommenschaft und Glück erfliegend, treu dem Gatten ergeben bleibend, werdest du umgürtet zur Unsterblichkeit 1, 42. Ich verbinde dich mit der Milch der Erde und der Kräuter, mit Nachkommenschaft und Reichthum; so gegürtet spende du hier Kraft“ 2, 70. Er bindet ihr dann einen madughamaṇi**) mit einem von Lack rothgefärbten Faden an den kleinen Finger, indem er dazu den Vers sagt: „diese Pflanze ist aus Honig entstanden, honigtröpfelnd, honigreich, und gleichsam der Honig selbst; sie ist die Heilerin der Verletzung und Vertreiberin der Hautausschläge“ 7, 65, 2***). Der maṇi sei innen, der Knoten außen.

*) „Um den Hals hat sie zwei Halstücher . . . , deren Enden die Schultern hinab am Rücken hängen“ Schönwerth I, 82. d. H.

**) ein „madugha-Amulett“, vergl. 79, 1. — madugha (Kauç. 35, s. oben pag. 262, hat madhugha) ist Name irgend einer honigreichen Pflanze, s. Ath. I, 34, 4 (wo ich es irrig direkt mit „Biene“ übersetzt habe) und 6, 102, 3 (oben pag. 243), welche beiden Stellen auch für die symbolische Bedeutung des Amuletts hinreichend Aufschluß geben. Nach Kauç. 38 geht man unter Recitirung von Ath. I, 34, 1 „madugham khādan, ein madugha-Stück kauend“ in die Versammlung (parishadam), offenbar um seiner Rede vor derselben Süfsigkeit zu verleihen. — Mit dem vorliegenden Brauche zu vergl. sind die — ob etwa direkt mit madugha identisch zu setzenden? — madhūkāni, Blüten von *Bassia latifolia*, ein mit welchen durchflochtenes Band nach Çāṅkh. I, 12, 8. 9 (oben pag. 308) der Bräutigam der Braut umbindet. Auch das ebenda erwähnte, mit drei Edelsteinen (maṇi) verzierte Halsband, sowie der auf pag. 299 erwähnte eiserne Ring (lohamudrikā) ist mit obigem Brauche zu vergleichen. — Für maṇi verweise ich auf meine Abh. Omina und Port. p. 317. 318 und füge noch Folgendes zu: hiraṇyena maṇinā R. I, 33, 8. maṇyā rūpāni, hiraṇyena varcānsi (anvābhavat) Kāth. 35, 15. sacā manā(!) hiraṇyayā R. 8, 67, 2. amaṇivo ahiraṇyavaḥ gegenüber von sumanīḥ suhiraṇyavaḥ Çāṅkh. çr. 12, 21, 1. 2. rathanemimaṇim ayaḥsisaloharajatātāmra-veshṭitam hemanābhiṃ vāsitaṃ badhnāti Kauç. 16. naumaṇim badhnāti ib. 52. skandhyāç ca maṇikāḥ Schultergruben (?), Schulterhöhlen (?) Ait. Br. 7, 1. Āçval. 12, 9 (vgl. manyāḥ neben graivyaḥ und skandhyāḥ Ath. 6, 25, 1. Pān. 3, 3, 99., nape of the neck Wilson). S. auch oben pag. 375. d. H.

***) Mit dem pratika „iyam virud“ ist jedenfalls wohl nicht dieser Vers, sondern Ath. I, 34, 1 (s. diese Stud. 4, 429), der erste Vers eines Liebeszaubers, gemeint. In v. 4 dieses Liedes erscheint ja auch das Wort madugha = madhudugha, Honig melkend. d. H.

3. Er (wer?) führt (sie) dann an der Hand aus dem Hause, indem er sagt: „Bhaga möge dich von hier wegführen, dich bei der Hand ergreifend; die beiden Aṣvin mögen dich führen in ihrem Wagen; gehe ein in das Haus, damit du dort Herrin seist, liebevoll mögest du da dein Besitzthum ansprechen“ 1, 20. Ein Anderer legt dann ein Joch auf einen Ast, und hält es nach rechts (südlich). Drauf bindet er (das Mädchen) an den rechten Tragebalken des Joches und an das linke Loch des Joches (wo der Tragebalken eingefügt wird?) mit einem Grashalm, legt (ihr) Gold auf die Stirne, und murmelt dazu: „Zum Heil sei dir das Gold, das Wasser, der Pfosten und die Spalte des Wagens, zum Heil seien dir die hundertfach reinigenden Wasser, zum Heil mögest du dich mit dem Gatten vereinigen“ 1, 40. Zugleich besprengt er dabei das Loch des Joches. Er (wer?) faßt dann (die Braut) unter und führt (sie) *) nördlich vom Feuer, indem er sagt: „Von allen Gliedern entfernen wir die Krankheit, möge sie nicht die Erde und die Götter, nicht den Himmel und den weiten Luftraum erreichen“ 2, 69.

4. Dann setzt er (wer?) einen Stein auf ein Häufchen Dünger und sagt den Vers: „Mögen wir zum Heil für deine Nachkommenschaft dir den Stein halten im Schooße der göttlichen Erde; auf ihm stehe lieblich, glänzend; langes Alter bereite dir Savitṛi“ 1, 47. Mit dem zweiten Halbvers läßt er sie darauf stehen. Wenn sie fest steht, läßt er sie Gräser ausstreuen mit dem Vers: „Dieses Weib bittet, indem sie Gräser ausstreut: hohes Alter möge mein

*) oder: „er gießt (das Wasser) nieder“, da *ninayati* praegnant hiervon gebraucht wird, s. 78, 3. d. H.

Gatte erreichen, möge er 100 Jahre leben“ 2, 63. Dreimal läßt er sie die Gräser aus den beiden zusammengeschlossenen Händen streuen, das vierte Mal nach Belieben.

5. Dann läßt er [der das Opfer leitende Priester den Bräutigam] die Hand (der Braut) ergreifen mit dem Vers: „Mit welcher Hand Agni die rechte Hand dieser Erde anfäste, mit der ergreife ich deine Hand, nicht mögest du, mit mir vereint Nachkommenschaft und Reichthum erlangend, dich fürchten“ 1, 48. Dreimal führt er (wer?) sie dann um's Feuer mit den Worten: „Möge man das Feuer des Brautwerbers umschreiten, o Pûshan; es sehen zu der Schwiegervater und die Schwäger“ 1, 39b.

6. Er beschreibt darauf nördlich vom Feuer sieben Linien, die nach Osten laufen, und sagt den Vers: „Sieben Gränzen*) [des guten Wandels] haben die Weisen einst bereitet: eine von diesen betrat der (Sünde-?)Bedrängte. Im Stützpunkt des Lebens, im Neste (Ursprung) des Höchsten, im Centrum der Wege (von wo alle Wege ausgehen), als festem Grunde stand er“ Ath. 5, 1, 6. R. 10, 5, 6. Auf diese sieben Linien läßt er [sie ebenso viel] Schritte machen. Er sagt dabei: „Zum Saft [führe ich] dich, o glückliche, fruchtbare, den wohlgemessenen [ersten Schritt]**),

*) Yaska (Nir. 6, 27) versteht den Vers so: „Sieben Grenzen haben die Weisen festgesetzt. Wer auch nur eine von ihnen beschreitet, ist sündig“ (aûhasvân); im zweiten Hemistich kann aber als Subject wohl nur ein Tugendhafter, der sich stets innerhalb der Gränzen gehalten hat, gedacht werden? — Yaska's Erklärung (4, 2) des Wortes maryâdâ durch „maryair âdityate, wonach die Gränze davon benannt sei, daß die Sterblichen sie annehmen, ist wohl dahin zu ändern, daß maryâ von √smar herzuleiten ist = memoria. Dadurch wird auch die Verbindung mit unserm „Marke“ (merken √smar) und pers. marz hergestellt. d. H.

**) statt suçimam iti prathamam, suçimam iti saptamam liegt es nahe suçima iti zu lesen, da die drei Vokative: sumañgali prajāvati suçime noch zweimal bei Kauçika neben einander erscheinen in §. 24 und §. 39, und suçima (çima von √çī, wohl = çīla Sitte) jedenfalls ein besseres Beiwort für das

zur Kraft [führe ich u. s. w. den zweiten], zur Mehrung des Wohlstandes, zum Wohlbefinden, zur allseitigen Herrschaft, zum Glück, zum Leben [führe ich] dich, o glückliche, fruchtbare den [siebenten] wohlgemessenen [Schritt]. Durch diese sieben Schritte werde du mein Freund (resp. meine Freundin).“

7. Dann läßt er sie den Torus *) besteigen, indem er sagt: „Besteig’ das Lager wohlgemuth und zeuge diesem Gemahl Nachkommenschaft. Wie die Gattinn des Indra, die wachsame, immer wache, mögest du erwachen, wenn die Morgenröthe mit goldenen Spitzen aufsteigt“ 2, 31. „Bhaga verfertigte die vier Füße und die vier Rahmen [des Bettes], Tvashtṛi die in der Mitte entlang laufenden Querbretter, möge diese uns glückbringend sein“ 1, 60. Wenn sie darauf sitzt, wäscht ihr ein Freund die Füße, welche er dabei anspricht mit den Worten: „Möget ihr beiden schönen und glückbringenden Füße für (unser) Wohlbefinden wirken und nicht für (unsere) Schaden; möget ihr gereinigt und geschmückt der mit einem guten Gatten vereinigten Frau Nachkommenschaft, Heerden und langes Leben verleihen“.

8. Er löst dann die Schärpe**) mit den beiden Versen: „Ich nehme sie auf in mich, möge man ihre Gestalt ken-

Mädchen, als für den Fußtritt ist: vergl. noch 77, 4. Pārask. 1, 11, 7 (oben pag. 362). Āçval. g. 1, 13., und Çāñkh. Br. 2, 7: atha yad aṅgaiḥ suçimam (suprāpam) vā duḥçimam (duḥprāpam) vā sprīçati, na tad aṅgair āhe ’ti suçimam vā duḥçimam vā ’sprākeṣham iti, vācaiva tad āha. d.H.

*) Mit talpa scheint mir hier nicht sowohl der torus, das Ehebett, als vielmehr das Polster gemeint, welches der Braut auf ihrer Fahrt nach dem Hause des Bräutigams als Wagensitz dienen soll, vergl. M. Bhār. 3, 14917, 7, 1626 (nach der Correctur bei Böhrling-Roth s. v.). d. H.

**) Auch bei den Römern löste bekanntlich der Gatte der Neuvermählten den Gürtel, der zur Abwehr bösen Zaubers mit dem Herkulischen Knoten gegürtet war, s. oben p. 278.

nen, sie ansehend als die Hülle des Geistes: nicht gestohlenen Gut genieße ich, durch ihren Willen wurde ich davon befreit, indem ich selbst löse die Fesseln des Varuṇa“ 1, 57. „Von der Fessel des Varuṇa löse ich dich, mit welcher dich band der glänzende Savitṛi, die weite Welt mache ich dir hier zu einem schön zu begehenden Pfad“ 1, 58. Die Diener fallen nun über die Schärpe her, und die, welche sie sich ersiegen, halten sich für höher [als die anderen] *).

9. Dann sagt er die Verse 2, 53-58 her: „Die von Bṛihaspati gespendete Weihe bewahrten alle Götter; Glanz, Kraft, Glück u. s. w. hat sich den Kühen mitgeteilt, damit wollen wir diese hier vereinigen“ und streut dabei (der Braut) allerlei wohlriechende Pulver Vers für Vers, mit einem kâmpîla-Blatte**) auf das Haupt.

10. Er läßt sie dann aufstehen, je unter Recitirung eines der drei folgenden Verse: „Verjaget und vertreibt die bösen Geister und bringt dieses Weib in Annehmlichkeit; der weise Schöpfer suchte ihr einen Gatten, möge Bhaga mit Weisheit vorangehen“ 1, 59. „Bhaga verfertigte die vier Füße u. s. w.“ 1, 60. „Die dem Bruder nicht verderbliche, o Varuṇa, den Heerden heilsame, o Bṛihaspati, dem Gatten glückbringende, o Indra, die mit Söhnen gesegnete, o Savitṛi, bringe uns herbei“ 1, 62.

*) Es erinnert dies lebhaft an die römische Sitte (Rossbach p. 339), wo das Gefolge nach der domum deductio um die Dornenfackel stritt, welche dem Zuge vorausgeleuchtet hatte, weil sich daran der Glaube knüpfte, daß die, welche sie erlangten, längeres Leben hätten.

[Noch specieller jedenfalls paßt der Wettstreit in der Eifel um die Bänder der beiden Sträuße des Brautpaares Schmitz p. 53, und der „Bänderlauf“ um die Bänder, welche die Braut getragen ibid. p. 62, sowie der Kampf um das Köppchen der Braut Kuhn Westphäl. Sagen 2, 38. d. H.]

**) Dies die bei Kauç. durchweg gebräuchliche Form für kampîla, Crium (Amaryllaceae), s. Böhlingk-Roth s. v. d. H.

11. Mit dem Verse 2, 15 läßt er sie sich feststellen [d. i. auf dem Wagen festsetzen].

77. Die Fahrt in die neue Heimath, und Ankunft daselbst.

1. sukiñçukaṃ 1, 61 rukmaprastaraṇam 2, 30 iti yānam ārohayaty | 2. e 'mam panthām 2, 8 brahmā 'param 1, 64 ity agrato brahmā prapadyate | 3. mā vidann 2, 11 anriksharā 1, 34 adhvānam ity uktaṃ | 4. ye 'dam pūrveti 2, 74 tenā 'nyasyām ūḍhāyām vādhūyasya daçām catuspathe dakṣiṇair abhitishṭhati, sa ced ubhayoḥ çubhakāmo bhavati sūryāyai devebhya 2, 46 ity etām ṛicam japet, samṛichata(h) svapatho nā 'vayātaḥ*) suçīmakāmāv**) ubhe 'bhirājāv***) ubhe suprajasāv ity atikramayato 'ntarā brahmāṇam | 5. ya ṛite cid abhiçriṣha 2, 47 iti yānam samprokshya vinishkārayati | 6. sâ mandasāneti 2, 6 tīrthe loṣṭam pravidhyati | 7. 'dam su ma 2, 9 iti mahāvṛiksheshu japati | 8. sumaṅgalir 2, 28 iti vadhvikshin****) prati japati | 9. yā oshadhaya 2, 7 iti mantrokteshu | 10. ye pitara 2, 73 iti çmaçāneshu | 11. pra budhyasveti 2, 75 suptām prabodhayet | 12. saṃkāçayāmīti 2, 12 ḡrihasaṃkāçe japaty | 13. ud va ūrmir 2, 16 iti yānam samprokshya vimocayaty | 14. uttishṭhe 'ta 2, 19 iti patnī çālam samprokshati | 15. syonam 1, 47 iti dakṣiṇato valī-

*) ° ṛichata svapatho (çvapatho sec. m.) 'navayamtaḥ; ob die Aenderung des letzten Wortes das Richtige getroffen hat, wird davon abhängen, ob ich mir das rechte Bild von dem Vorgang gemacht habe und das muß ich allerdings dahingestellt sein lassen.

**) statt des Mascul. erwartet man das Feminin!!

d. H.

***) statt 'bhirājāv, dessen a nach dem dualen e von ubhe nicht gut eingezogen werden kann, möchte etwa, im Anschluß an 2, 74., virājāv zu lesen sein?

d. H.

****) ?vadhvaikshī sec. m. vadhvikshī pr. m. — vadhvikshin statt vadhvikṣiṇaḥ, vgl. die ikṣhakān Gobh. 2, 2, 13 Āçv. 1, 8, 6.

kânâṃ *) çakṛitpinḍe 'çmâṇaṃ nidadhâti, tasyopari ma-
dhyamapalâçe sarpishi catvâri dûrvâgrâṇi, tam âtishṭhe 'ty
1, 47b âsthâpya sumâṅgalî prataranîr **) 2, 26 iha priyam
1, 21 mâ hînsishṭam 1, 63 brahmâ 'param 1, 64 ity ṛicam ***)
prapâdayati | 16. suhṛit pûṛṇakaṇsena pratipâdayaty | 17. agho-
racakshur 2, 17 ity agniṃ trish pariṇayati | 18. yadâ gârha-
patyaṃ 2, 20 sûryâyai devebhya 2, 46 iti mantroktebhyo na-
maskurvatiṃ anumantryate ||

1. Er läßt sie den Wagen besteigen, indem er sagt:
„Den schönglänzenden Wagen, den allgestaltigen, goldfar-
benen, wohlgedeckten, mit schönen Rädern versehenen, o
Sûryâ, besteige; mache den Wagen für den Gatten heil-
bringend und zu einer Stätte der Unvergänglichkeit“ 1, 61.,
und „Den mit glänzender Decke bedeckten, alle Gestalten
tragenden Wagen bestieg Sûryâ, die Tochter des Savitṛi,
zu großem Heil“ 2, 30.

2. Der Brahman geht ****) voran mit den beiden Ver-
sen: „Diesen Pfad, den schön zu begehenden, wollen wir
betreten, der Heil bringt, auf welchem der Heldenmüthige
nicht verletzt wird, auf welchem man die Schätze der an-
deren findet“ 2, 8. „Gebet möge damit verbunden werden
vor- und nachher, außen und innen, Gebet überall; die
unbezwingbare Götterstadt erreichend, herrsche im Bereich
des Gatten glücklich und heilbringend“ 1, 64.

3. Mit dem Verse: „Nicht mögen Räuber, die [am
Wege] lagern, die Gatten finden, mögen sie beide mit

*) so hs. Vgl. 75, 2.

**) prataranîḥ ist eine ältere Lesart, als der Text selbst (prataranî)
bietet. d. H.

***) sic! ob iti pratyricam? oder ity anvricam?

****) prapadyate, wörtlich: geht hinein, tritt ein: entweder yānam, in den
Wagen, was aber wohl nicht paßt, oder panthām, in den Weg. d. H.

Glück schlimme Wege vermeiden, die Unholdinnen mögen sich fern halten“ 2, 11 und mit 1, 34 (betritt er) den Weg*): so ist bereits gesagt worden (vgl. 75, 3).

4. Wenn von ihm eine Andre fortgefahren worden ist**), so tritt er nach Süden***) zu auf einem Kreuzweg auf den Zipfel des Brautkleides und sagt dabei den Vers: „Die zuerst gegürtet herbeikam, die mögen sie, nachdem ihr Nachkommenschaft und Reichthum [durch die Weihe] verliehen ist, führen auf dem Wege des Nichtgeschehenen (d. h. sie möge zurückgebracht und die Sache dann als ungeschehen betrachtet werden?); siegreich überstrahlte diese sie“ 2, 74. Wenn er nach der Schönheit Beider strebt, so sagt er den Vers: „Der Sûryâ, den Göttern, dem Mitra und Varuṇa, [den höchsten Wesen] die die Schöpfung erkannt haben, denen sei hier Verehrung“ 2, 46. Und während er die Worte sagt: „Beide treffen sie zusammen****) und weichen nicht von ihrem Weg †), Beide (Dual. Fem.)

*) ? der Construction nach sollte adhvānam Anfang eines Verses sein, der schon früher von Kauç. behandelt worden wäre. Ich kenne aber kein dgl. pratika. d. H.

**) Woher diese Verwechselung rühren mag, ist aus den vorliegenden Worten nicht ersichtlich. Ob der Zug auch, wie bei den Römern, des Abends vor sich ging und der Bräutigam da zuweilen von seinen Genossen mystificirt wurde durch Unterschiebung einer Anderen?

[„Im Hannoverschen tanzen am Hochzeitabend die Frauen um die Braut herum, während die Lichter hinausgetragen werden. Aus diesem Kreise muß sie nun vom Bräutigam herausgegriffen werden: packt er eine falsche, so fehlt es natürlich nicht an Gelächter“. Ebenso in Siebenbürgen. In Schweden wird dem Bräutigam zuerst ein altes Mütterchen vorgeführt, ebenso im polnischen Oberschlesien, und bei Saarlouis: s. Mätz p. 82. Weinhold p. 252. Wolf's Zeitschrift I, 397. d. H.]

***) dakṣhiṇais wie nicais, uccais?

****) samprichataḥ könnte auch als Abl. Sg. Prt. Praes. zu fassen sein: „sie weichen Beide nicht von ihrem zusammentreffenden Wege“. d. H.

†) aber das von Haas ausgelassene suçimākāmav ist Masculinum! was freilich gar nicht herpaßt: ob etwa ° kāyyāv zu lesen? = „holden Leibes“. Zu suçima vgl. oben p. 362. 388-9. d. H.

ringsum herrschend und Beide herrliche Nachkommenschaft versprechend“ lassen (die beiden Frauen) den Brahman zwischen sich durchgehen.

5. Den Wagen [mit dem ein Unglück passiert ist] stellt er, nachdem er ihn besprengt hat, wieder her mit dem Vers 2, 47.

6. Bei einer Furth (ankommend) wirft er eine Erdscholle hinein mit dem Verse: „Freudig und frohen Herzens gieb du den Schatz, den Alles vermögenden, ruhmreichen; macht gangbar den Weg und wohlgeschützt, o Açvin, und vertreibt die Mißgunst des Schicksals, die standhaft unser an den Wegen harrt“ 2, 6.

7. Bei großen Bäumen murmelt er: „Hört mich hier wohl, ihr Menschen, durch welchen Segensspruch die Gatten Glück erreichen. Die Gandharven und göttlichen Apsarasen, welche in diesen Bäumen *) verweilen, die mögen diesem Weibe zum Heile gereichen und nicht den Umzug stören“ 2, 9.

8. Zu den Leuten, welche die Braut zu sehen kommen, sagt er: „Vom Glücke strahlend ist dieses Weib, kommt herzu und seht sie; Glück bringend nehmt das Unglück mit euch fort“ 2, 23.

9. Den Vers 2, 7: „Alle Kräuter, Flüsse, Felder und Wälder mögen dich, die du dem Gatten Nachkommenschaft bringst, vor Schaden bewahren“ spricht er, je nachdem sie bei einem der darin genannten Gegenstände vorbeikommen.

10. An einer Leichenstätte sagt er: „Die pitri, die herbeikamen zum Zug, die Braut zu sehen, die mögen ihr mit ihrem Gatten das Glück der Nachkommenschaft verleihn“ 2, 72.

*) Anders oben pag. 205.

d. H.

11. Wenn sie einschläft weckt er sie mit dem Spruch: „Erwache, stets wachend und munter, zur Erreichung eines Alters von 100 Jahren; gehe ein in's Haus, damit du da Herrin seist; hohes Alter möge dir Savitṛi verleihen“ 2, 75.

12. Wenn das Haus sichtbar wird, sagt er: „Ich zeige den Aufzug dem Hause mit Gebet und mit mildem, freundlichem Auge; was festgebunden und allgestaltig ist, das möge Savitṛi uns zum Heile wenden“ 2, 12.

13. Dann spannt er aus, nachdem er den Wagen besprengt hat, mit dem (hierzu sehr wenig passenden) Verse: „Möge die Welle die Stützen des Wagens in die Höhe schlagen und das Geschirr loslassen (d. h. den Wagen nicht ins Wasser ziehn); nicht mögen die nicht beschädigenden, sündlosen Stiere ins Unglück gerathen“ 2, 16.

14. Die Gattin besprengt dann den Hof*), indem sie sagt: „Hebe dich weg von hier. Was wünschend kamst du hierher? Ich treibe dich weg, dir überlegen, vom Hause. Entferne dich, o Nirṛiti, die du Unheilvolles wünschend hierher kamst; fliehe weg, o Arāti; nicht sollst du hier ruhn“ 2, 19.

15. Südlich von den Strohpackeln(?) setzt er auf ein Häufchen Dünger**) einen Stein nieder, indem er sagt: „Den heilbringenden festen Stein halte ich dir, der Gattinn, im Schooße der göttlichen Erde“ 1, 47a; auf diesen (Stein) legt er dann vier Grashalmspitzen, in die Opferbutter auf dem in dessen Mitte sich befindenden Blatte, und läßt nunmehr (die Braut) darauf steigen, mit den

*) çālām ist wohl als abgeleitetes Adjectiv (oxyt.) von çālā (paroxyt.) zu fassen; vgl. Çatap. I, 1, 2, 5. 6, 8, 1, 1. = zur çālā gehörig, bei ihr, in ihr befindlich. d. H.

**) s. oben pag. 371.

d. H.

Worten „Den betritt, liebliche, glänzende! langes Alter möge dir Savitri bereiten“ 1, 47 b. Darauf läßt er sie (in das Haus) eintreten, mit den Versen: „Eine glückbringende Beschützerin für das Hauswesen, heilvoll für den Gatten, segensreich für den Schwiegervater und Glück verleihend der Schwiegermutter sollst du dieses Haus betreten“ 2, 26. „Alles Erwünschte gelinge dir hier zum Besten deiner Nachkommenschaft; wache in diesem Hause für die häusliche Ordnung, vermische dich hier mit dem Gatten, freudig mögest du dein Besitzthum ansprechen“ 1, 21. „Nicht mögen die beiden von den Göttern geweihten Säulen das Mädchen auf dem Wege verletzen; heilvoll wollen wir die Schwelle des Hauses und den Pfad des Weibes machen“ 1, 63. „Gebet möge damit verbunden sein vor- und nachher, außen und innen, Gebet überall; die unbezwingbare Götterstadt erreichend, herrsche im Bereich des Gatten, glücklich und heilvoll“ 1, 64.

16. Ein Freund empfängt (sie) mit einer vollen Schaale und führt (sie) dreimal ums Feuer*), indem er sagt: „Milden Auges, dem Gatten nicht schadend, heilvoll, kräftig und das Hauswesen gut leitend, heldenmüthige Söhne zeugend, den Schwägern ergeben und wohlgemuth, mögen wir durch dich gedeihen“ 2, 17. Dann spricht er sie an mit dem ersten der folgenden Verse, während sie mit dem zweiten den darin genannten Gottheiten Verehrung bringt: „Wenn dieses Weib zuvor ihre Verehrung gebracht dem häuslichen Feuer (d. h. wenn du u. s. w.), dann verneige dich, o Weib, vor Sarasvatî und vor den Pitri“ 2, 20.

*) „Im Süderlande gilt das uralte dreimalige Führen der Braut um das Heerdfeuer, oder den Kesselhaken“ Kuhn westphälische Sagen 2, 38. 37. d. II.

„Der Sûryâ, den Göttern, dem Mitra und Varuṇa“ u. s. w.
2, 46.

78. Die Aufnahme in der neuen Heimath.

1. çarma varmeti 2, 21 rohitacarmâ "harantam, carma co-
pastrinîthanety 2, 22^b upastrināntam, yam balbajam 2, 22^a iti
balbajam nyasyantam, upastrinîhîty 2, 23 upastrināntam, tad
ârohatv 2, 22^c ity ârohayati, tatro 'paviçye 2, 23^c 'ty upave-
çayati | 2. dakshinottaram upastham kurute, sujyaishthya
2, 24^d iti kalyānanāmānam brāhmaṇāyanam upastha upave-
çayati, vitishṭhantām 2, 25 iti pramadanam pramāyotthāpa-
yati | 3. tena bhūtena 6, 78, 1 tubhyam agre 2, 1 çumbhanî
2, 45 agnir janavin mahyam jāyām imām adāt somo vasu-
vin ° pūshâ jnātivin ° indrah sahiyān ° adād, agnaye jana-
vide svāhâ somāya vasuvide svāhâ pūshṇe jnātivide svāhe
'ndrāya sahiyase svāhe 'ty āgachataḥ, savitâ prasavānām
5, 24, 1 iti mûrddhnyoḥ *) sampâtân ānayaty udapâtrata ut-
tarâchumbhan[î i]ty 2, 45 añjalyor **) ninayati, tena bhūte-
neti 6, 78, 1 samaçanam, rasân âçayati ***) sthâlîpākam ca,
yavānām ājyamiçrāṇām pûrṇāñjalim juhotti ||

1. Den, der das rothe Fell herbeibringt, redet er an:
„Schutz und Obdach bringe diesem Weibe hier, um es un-

*) hs. mûrddhnyoḥ (wie durchweg: rddh statt: rdh), also ein Thema
mûrdhni oder mûrdhni: oder ist mûrdhnoḥ direkt herzustellen? d. H.

**) ° tyudapâtra urâpçumbhamnyâmpjalyau erste Hand, uttarâchumbham-
nyâmpjalyor zweite Hand.— [Das i von çumbhanî ist als duales i „aprikta“,
nicht samdhifühig: s. indefs §. 79, 3, wo auch prima manu çumbhamny âplu-
tya, statt çumbhanî ity âplutya. d. H.]

***) hs. ° çayataḥ. Diese Emendation stützt sich auf die Vergleichung
der anderen Sütren. Pâr. erzählt bei Gelegenheit des caturthikarman 1, 11, 3,
daß ein Speiseopfer gekocht und dargebracht wird. Nördlich vom Feuer steht
ein udapâtram, in welches der Bräutigam von jeder Darbringung einen Theil
gießt, um dann daraus der Gattinn das Haupt zu besprengen. Zuletzt läßt
er sie dann auch vom Speiseopfer essen (prâçayati). Aehnlich Gobh. 2, 5, 3.
Nach Âçv. 1, 7, 15 tritt der Priester zu ihnen Beiden und besprengt ihre
Häupter aus einem udakumbha [s. oben p. 354. 364. 371.].

ter sie zu breiten; möge sie gebären, o Sinivâli, und in der Gunst des Bhaga stehen“ 2, 21. Dann sagt er zu denen, welche das Fell ausbreiten, das Gras auswerfen und darauf verbreiten: „Das Gras, welches ihr hinwerft, und das Fell, welches ihr ausbreitet, das möge dieses Mädchen besteigen, welches mit Nachkommenschaft gesegnet den Gatten nimmt. Breite das Gras aus über das rothe Fell; darauf sitzend möge die Gesegnete dieses Feuer verehren“ 2, 22 u. 23. Mit den Worten: „das möge sie besteigen“ 22 c läßt er sie es besteigen, und mit den Worten „darauf sitzend . .“ (23 c) sich darauf setzen.

2. Dann öffnet sie ihren Schoofs nach rechts und links und er setzt ihr einen Brahmanaknaben darauf, welcher einen Namen von guter Bedeutung trägt, mit den Worten: „Möge dir ein solcher vorzüglicher Sohn zu Theil werden“ 2, 24. Nachdem sie *) ihre lebhafteste Freude darüber zu erkennen gegeben hat, läßt er ihn wieder aufstehen mit dem Verse: „Mögen aus ihrem Schoofs gleichsam als Erzeugerin die vielfach gestalteten Heerden hervorgehen; glückbringend sitze bei diesem Feuer, und verehere, vereint mit dem Gatten, die Götter hier“ 2, 25.

3. Mit den Sprüchen: *tena bhûtena* 6, 78, 1 **) und: „Dir, o Agni, führten vormals [die Götter] die Sûryâ herum auf dem Wagen; mögest du unseren Männern ein Weib verleihen mit Nachkommenschaft 2, 1. Durch Himmel und Erde, die glänzenden, die in Wohlwollen nahe sind und

*) Das Gerundium wäre hier also nicht auf das Subject resp. Object bezüglich, ein Fall der ja in der That in dem sūtra sehr häufig ist (*atra lyab-âdeṣaḥ pûrvakâlatâmâtre, na samânakartṛikatâyâm*, pflegt Yâjñikadeva zu sagen). Indessen liefse sich „*pramadanam pramâya*“ etwa auch auf den Knaben beziehen: „nachdem er Jubel erregt hat“?

**) S. oben pag. 238.

d. H.
d. H.

große Thaten thun, flossen sieben Ströme; die mögen uns von Sünde befreien 2, 45. Agni, der die Menschen kennt*), gab mir dieses Weib; Soma, der die Schätze weiß, Pūshan, der die Verwandten erforscht, Indra, der siegreiche, gab mir dieses Weib. Heil sei diesen Gottheiten allen“ treten nun Beide heran [an den Priester], welcher ihnen Beiden aus dem von der Nordseite [des Opferplatzes hergeholt] Wassergefäßs Abgießungen [von Opferschmalz] auf das Haupt gießt, wobei der Vers gesagt wird: „Savitṛi ist der Oberherr der Geschöpfe; der möge mich schützen bei diesem Gebet, bei diesen heiligen Handlungen, bei dieser Darbringung, bei dieser Ceremonie, in dieser Andacht, bei dieser Absicht, bei diesem Segen, bei diesem Götteropfer“ 5, 24, 1. Mit dem Verse: *ṣumbhanî* 2, 45 läßt er ihnen dieselben in die zusammengelegten Hände hinein. Mit dem Vers: *tēna bhūtena* 6, 78, 1 essen Beide gemeinschaftlich, und zwar läßt er sie Flüssiges sowohl, als das Speiseopfer essen**). Darauf opfert er eine gefüllte Doppel-Handvoll Gerstenkörner mit Opferschmalz vermischt ins Feuer.

79. Das Besteigen des torus, die Schlichtung des Haares und das Verschenken des Brauthemdes.

1. *sapta maryādā* 5, 1, 6 *iti tisṛiṇām prātar āvāpate, akshau nāv iti* 7, 36, 1 *samāñjāte****), *māhim ū shv iti* 7, 6, 2 *talpam ālambhayaty āroha talpam* 2, 31 *ity ārobhayati, tatropaviṣyety* 2, 23c *upaveṣayati, devā agra* 2, 32 *iti samveṣayaty, abhi tvety* 7, 37, 1 *abhichādayati, sam pitarāv* 2, 37

*) vgl. *Çāṅkhāy. g.* I, 9, 9.

) „In der Altmark müssen Bräutigam und Braut von einer aus allem Viehfutter bereiteten Suppe essen, denn sonst, glaubt man, gedeihe das Vieh nicht“ Kuhn, Märk. Sagen p. 356. In Siebenbürgen wird ihnen ein Gebäck gereicht, in welches Kuh- und Schweinehaare, Federn und Eierschalen eingebacken sind, Mätz p. 92. d. H. *) *hs. samāñjāte.*

iti samâveçayati, 'he 'mâv 2, 64 iti triḥ samnudati, madu-
ghamaṇim aukshe *) 'paṇiye 'yaṃ vīrud 1, 34, 1 amo 'ham iti
2, 71 saṃspriçato, brahma jajñānam 5, 6, 1 ity aṅguṣṭhena
vyacaskaroti | 2. syonād yoner 2, 43 ity utthāpayati, pari-
dhāpanīyābhyām ahatenā"chādayati, bṛhaspatir 1, 55 iti ça-
shpeṇa **) 'bhigārya vrīhiyavābhyām abhinidhāya darbha-
piñjūlyā sīmantam vicritati, çaṇaçakalena pariveshṭya tisro
rātrīḥ prati suptā "ste | 3. 'nuvākābhyām anvārabdhābhyām
upadadhīte ***) 'hed asāthety 1, 32 etayā çulkam apākri-
tya dvābhyām nivartayati 'ha mama rādhyatām atra taveti,
yathā vā manyante | 4. parādebhīti 1, 25 vādhūyaṃ dadatam
anumantrayate, devair dattam 2, 41 iti pratigrihṇāty, apā
'smat tama 2, 48 iti sthānāv āsajati, yāvatiḥ krityā 2, 49 iti
vrajed, yā me priyatameti 2, 50 vṛikṣham pratichādayati,
çumbhaṇi 2, 45 ity āplutya ****) ye antā 2, 51 ity āchādayati,
navam vasāna 2, 44 ity āvrajati | 5. pūrvā 'param 1, 23 ya-
tra nā 'bhigached †) brahmā 'param 1, 64 iti kuryād |
6. gaur dakṣiṇā prativāho, jīvaṃ rudanti 1, 46 yadīme ke-
çina 2, 59 iti juhoty | 7. esha sūryāvivāho ††) | 8. brahmā
'param 1, 64 iti brāhma āvṛitaḥ prājāpatyāḥ †††) ||

Dieser letzte § ist von Dr. Haas, seiner Dunkelheit und seines Inhalts wegen, ohne Uebersetzung gelassen. Da ich in beiden Beziehungen die betreffenden Skrupel nicht theile, so erachte ich es für angemessen, diesen Defekt selbst, so weit ich es im Stande bin, wie folgt zu ergänzen. d.H.

1. Mit „Sieben Gränzen“ 5, 1, 6 (vgl. 76, 6) werfen Beide¹ am Morgen der drei (Nächte?) hinzu². — Mit

*) hs. ° maṇim maukshepani °. — [Zu aukshe s. Ath. 2, 36, 7, oben p. 220. d.H.] **) çishpe ° pr. m.

*** ° dadhīte hedesārthe ° pr. m., dadhītihedasāthe sec. m.

****) çumbhamny āplutya pr. m. †) nā 'dhigached pr. m. ††) hs. ° sūryo °.

†††) hs. āvṛitaḥ prājāpatyāḥ prājāpatyāḥ. Die Wiederholung des letzten Wortes rührt nur daher, daß hier der 10. adhyāya, der eben die §§. 75-79 umfaßt, schließt.

„Stüß blickend unser Augenpaar“ 7, 36, 1 (oben p. 248) salben sie sich gegenseitig (die Augen). — Mit „Auch die große“ 7, 6, 2³) läßt er ⁴) den torus (talpam) anfassen, und mit „Besteige das Ehebett“ 2, 31 denselben besteigen, mit „Darauf sich setzend“ 2, 23^c darauf sitzen, und mit „Zuerst die Gött'r“ 2, 32 sich darauf hinlagern. Mit „Ich umhülle dich“ 7, 37, 1 (s. oben pag. 248) deckt er ⁵) zu. Mit „Ihr Eltern mögt“ 2, 37 intromittit (penem maritus)⁶). Mit „Hier uns Beid“ 2, 64 ter compulsat. — Darauf den madughamaṇi ⁷) auf das Ochsenfell hin fortwerfend berühren ihn (den maṇi) Beide mit „Dies Kraut hier“ 1, 34, 1 und mit „Und der bin ich“ 2, 71. — Mit „Das brahman ist Anfangs“ 4, 1, 1 ⁸) pollice ⁹) spatium facit.

2. Mit „Aus holdem Vereine“ 2, 43 läßt er (der Brahman das Paar? so nach dem Inhalt des Verses) sich (vom Lager) erheben. — Mit den beiden Versen, welche bei der Umkleidung gebräuchlich sind ¹⁰), umhüllt er (der Brahman das Paar? oder der Mann die Frau?) mit einem neuen Kleide¹¹). — Mit „Bṛihaspati war's“ 1, 55 theilt er (der Mann?) vermittelt eines Grashalms den Scheitel (der jungen Frau) ab ¹²), nachdem er ihn mit jungem Grase (?caṣhpeṇa) befeuchtet und Reis und Gerste darauf gelegt. Mit einem Stück Hanf (denselben) umhüllend (damit er fest bleibt?) sitzt sie schlafend drei Nächte hindurch (wohl: sie legt sich nicht beim Schlafen, sondern schläft sitzend, damit sie das Haar nicht wieder in Unordnung bringt?).

3. Mit den angefaßten (d. i. wohl mit den hier bei der Hochzeit verwendeten?) beiden anuvāka (nämlich mit 14, 1 und 2, also unter Recitirung sämtlicher Verse derselben?) legt er sich (das Feuer?) an (?Subject und Object fehlen! s. oben 75, 2.). — Mit diesem ¹³) (Verse) „Hier nur blei-

bet“ 1, 32 den (dem Verse nach aus Kühen bestehenden?) Preis (, den er für die Heimgeführte zu zahlen hat? an deren Vater? oder an das Brautgeleite?) abgetheilt habend¹⁴⁾, läßt er (denselben) durch Zwei (Männer? oder: unter Recitirung von zwei Versen? es sind aber keine angegeben) zurückhalten¹⁵⁾, indem er sagt „Hier möge mir Gedeihen sein, dort dir“! (wer ist hier angeredet?). Oder wie sie sonst meinen (d. i. wohl, wie sonst es Brauch sein mag).

4. ¹⁶⁾ Mit „Gieb du nun hin“ 1, 25 redet er (der Brahman? den jungen Ehemann) an, wenn ihm derselbe das Brauthemd giebt. — Mit „Die Götter“ 2, 41 nimmt er es in Empfang: — mit „Fort heb' von uns“ 2, 48 heftet er es auf eine Stange: — mit „Alle Zauber“ 2, 49 geht er damit fort (nach dem Walde): — mit „Mein ganzer“ 2, 50¹⁷⁾ umhüllt er damit einen Baum: — mit „Himmel und Erd“ 2, 45 wäscht er es: — mit „die Enden“ 2, 51 deckt er es um (sich? aber kein Âtmanepadam!): — mit „Frischgekleidet“ 2, 44 kehrt er zurück. — 5. Wenn er (den Spruch) „Hin und wieder“ 1, 23 nicht versteht, möge er (den Spruch) „Brahman hinten“ 1, 64 anwenden¹⁷⁾. — 6. Ein Ochse ist Opferlohn, ein wieder ziehender¹⁸⁾. — Mit „Es jauchzen laut“ 1, 46 und „Dafs diese“ 2, 59 opfert er (der Brahman, beim Empfange?). — 7. Dies ist die Hochzeit der Sûryâ (d. i. nach der Weise der Sûryâ). — 8. „Brahman hinten“ heifst es 1, 64: daher sind die (vorstehenden?) mit brahman (Gebet) verbundenen Gebräuche dem Prajâpati geweiht¹⁹⁾.

Anmerk. 1) Da die hs. das a von akshau nach dem e von âvapate (freilich steht dies Wort am Ende einer Zeile) bewahrt, so vermuthe ich, dafs âvapete (Dual) zu lesen ist. Ist dabei das Âtmanepadam als Reflexivum

zu fassen, also: „sie werfen je auf sich selbst zu“? — 2) Was und wohin zugeworfen wird, steht eben nicht da. Ob etwa pûlyâni, wie 76, 4? — Ebenso ist der Gen. Fem. tisriṇâm ohne nähere Bestimmung: ich vermuthete eben, daß Nächte zu ergänzen ist, und meine, daß der hier geschilderte Vorgang am Morgen der drei Nächte, welche nach den Bestimmungen der übrigen sūtra als das Minimum der Zeit, während deren das junge Paar noch Enthaltsamkeit zu üben hat, festgesetzt sind, vor sich geht, und zwar wohl noch vor Sonnenaufgang, da ja der Bruch der Keuschheit bei Tage streng verboten ist. — 3) Der Vers lautet: „Auch die große Mutter der Pflichtgetreuen, Herrin der Ordnung wir zum Beistand rufen: | Die hochmäch'tige, weitreich'nde, alterlose festschützende Ewigkeit, die recht lenket“: s. auch Vs. 21, 5. Çāṅkh. çr. 2, 2, 15. Die aditi, Ewigkeit, repräsentirt hier die ewige Ordnung und Vorsehung, deren Hülfe bei der Schaffung eines neuen Individuums nicht fehlen darf: vgl. die völlig entsprechende Stellung der sarasvatî bei Pârask. 1, 7, 6 oben p. 357. — 4) Subject und Object, resp. der Accusativ der Person, fehlen. Als ersteres ist wohl der Brahman, als letzteres nicht sowohl das junge Paar, als vielmehr die Neuvermählte allein zu verstehen: die folgenden Verse (2, 31. 23 c. 32) wenigstens sind theils ausschließlich an die junge Frau gerichtet, theils nicht in den Mund ihres Mannes, sondern nur in den eines Dritten passend. Die Situation, welche in den Versen vorausgesetzt wird, ist indeß freilich nicht immer maßgebend für die Situation, zu welcher dieselben im Ritual verwendet werden (vergl. z. B. gleich die beiden folgenden Noten). — 5) nämlich doch wohl der Brahman das Paar? Dem Verse nach freilich müßte die

junge Frau ihren Gatten mit ihrem Kleide bedecken. — 6) Dem Verse entsprechend würde die Uebersetzung lauten: (sacerdos virum penem) *introducere jubet*. Damit wäre denn die Anwesenheit des Priesters während des ganzen Vorganges bedingt. — 7) s. 76, 2. Die Sammlung der Atharvaparīṣhṭa enthält in 39, 9 eine Sühnceremonie für den Fall, daß der madughamāṇi verloren gehe (naçyet), oder das bei der Hochzeit angezündete (vivāhajāḥ) Feuer verlösche, was beides gleich unheilvoll für das Ehepaar (dampatyos) ist. An Stelle des mad. ist dann ein pītudārumāṇi (pīt. = pītudāru, devadāru) an den Finger zu binden, oder, bei Ermangelung dessen, Gerstenkörner (yavam, wohl collectivisch?), unter Recitirung der mantrāḥ mādughāḥ etc. — 8) „Das brahman ist Anfangs, zuerst, entstanden, drauf hat es der strahlende Seh'r entfaltet, | die untersten, obersten seiner Gränzen, des Sei'nden Schoofs und des Nichtsei'nden öffnend“. vena, der Seher (vgl. zend. vaên, hier wohl Name der Sonne?), steht also neben dem brahman, dem Wachsthum (v barh) d. i. der als Substrat des Wachstums dienenden Urmaterie, resp. Urkraft, als schöpferisches Princip, welches die einzelnen Evolutionen aus jenem leitet und ordnet (wie in den Brâhmaṇa der prajāpati resp. hiraṇyagarbha). — 9) Ist hier aṅgushṭha, Daumen, etwa Name der mentula? vgl. aṅguli bei BR. im Sanskrit-Wört. und *δακτυλος*. — 10) Damit sind wohl (vgl. 76, 2) die beiden Verse 1, 45. 53 gemeint? Anders Kauç. 54: athainam ahatena vasanena paridhāpayati paridhatteti dvābhyām (2, 13, 2. 3); diese beiden Verse wollen aber zu unsrer Situation nicht besonders passen, obschon sie in der That sonst die solenne Formel zu sein scheinen (vgl. 19, 24, 4-6): sie lauten: „Umhüllet ihn, hüllt ihn uns ein mit Glanzkraft! Durch's Alter

erst sterb' er, macht ihn langlebend | Brihaspati hat dies Gewand dem Soma, dem König, gegeben, daß d'rein sich hüll' er.“ || „Dies Kleid nun hast umgethan du zum Wohlssein! Schütz' nun auch vor Hexenwerk unsre Färsen! | so lebe du hundert vielartige Herbste, und hülle dich ein in Gedeihn des Reichthums.“ || Gobh. 2, 1, 18 hat zu dem ersten dieser Verse die Variante *vâsasâ* (statt *varcasâ*), durch die er dem hiesigen Zwecke sich mehr anpaßt, und giebt statt des zweiten derselben den Vers 1, 45 an. — 11) „Sitte war ferner, dem Bräutigam am andern Morgen, neue Kleider vor das Bett zu legen“ Weinhold p. 269. Da hier der Verse zwei sind, so handelt es sich hier wohl in der That um neue Kleider, Hemden für beide Brautleute. — 12) *simantaṃ vicṛitati*, eig. löst den Scheitel, breitet ihn auseinander. Nach den übrigen *grihyasûtra* gehört das Schlichten des Scheitels *simantakaraṇam*, *simantonṇayanam* nicht zum Hochzeitsceremoniell, sondern findet erst nach eingetretener Schwangerschaft statt, und zwar bei der ersten Schwangerschaft erst im vierten, sechsten, siebenten oder achten Monat derselben (bei einer folgenden zu beliebiger Zeit). Das Ritual dabei ist ein sehr feierliches und wird dazu insbesondere stets jener Stachel (*çalali*) vom Stachelschwein verwendet, den wir oben p. 307 (bei *Çânkh.* 1, 12, 6) unter den Geschenken des Bräutigams aufgeführt sahen, und der etwa der *hasta caelibaris* der Römer entspricht. Die Vergleichung mit der römischen und deutschen Sitte führt nun aber wohl mit Bestimmtheit darauf hin, daß *Kauçika* uns die ältere Sitte überliefert, wenn er die Schlichtung des Haares eben noch zum Hochzeitsritual rechnet. Die Jungfrau liefs das Haar fliegen (, ähnlich die auf die Freite ziehenden Brautwerber, s. oben p. 237), die feste Schlichtung desselben war das Zeichen

der verheiratheten Frau, die es überdem mit einem Netz, Band oder Schleier (kumba, kurîra, opaça, tirîta) s. oben pag. 246. 255 verhüllte. Bei den Römern fand die Scheitelung und die Bedeckung mit dem rothen Kopftuch (flammeum) sogar schon am Tage vor der Hochzeit statt (Rossbach pag. 274. 280 ff.). Bei den Deutschen aber (ganz wie hier bei Kauçika) am andern Morgen nach der Brautnacht („sie schürzte das jungfräulich lose Haar zusammen und legte die Frauenbinde um die Stirn“ Weinhold pag. 269. 270): daher noch jetzt unser Ausdruck „unter die Haube kommen“. In der That sind auch noch anderweitige Zeugnisse dafür da, daß auch bei den Indern die neue Ordnung des Haares bereits zu dem Hochzeits-Ritual gehörte. So vor Allem der von Kauçika hier herangezogene Vers 1, 55: sodann aber haben wir schon einmal bei Kauçika, in 76, 2 nämlich, und zwar ebenso wie hier nach Umhüllung der Braut mit einem neuen Gewande (nach dem Brautbade nämlich) die Kämmung ihres Haares mit einem aus ishîkâ-Halmen gefertigten Kamme — „hundertzähnig“ wird er auch in dem dazugehörigen Verse genannt — erwähnt gefunden. Bei Çāṅkh. 1, 16, 6 wird wenigstens eine Berührung der Haarenden (keçānta, vom Schol. durch alakānta, Lockenenden erklärt) angeführt, und Âçval. 1, 7, 13 spricht direkt von einer Lösung zweier çikhâ (Locken?), und Durchflechtung der beiden keçapaksha mit Wolle, womit bereits Haas die vittae laneae der Römer verglichen hat (s. auch Weinhold p. 253 „im Norden trugen in alter Zeit die Bräute das Haar hoch aufgebunden und mit Bändern umwickelt“). — 13) Diese Bezeichnung eines einzelnen Verses durch etayâ ist bei Kauç. ungebräuchlich, iti allein ist das gewöhnliche: ob etwa hier ein beabsichtigter

Gegensatz zu *anuvākābhyām* (oder zu *dvābhyām*?) Veranlassung sein mag? Vergl. das über *etena sūktena* in meiner Abhandlung über *Omina* p. 361. 362 Bemerkte. — 14) Zu *ṽkar+apā* in der praegnanten Bedeutung: die als Opferlohn (*dakṣhiṇā*) bestimmten Kühe aus der Heerde abtheilen s. *Pañcav.* 17, 11, 2. *Kāty.* 22, 5, 15. 17: sonst auch speciell von dem Forttreiben der Kälber von den Mutterkühen *Çatap.* 1, 7, 1, 1. 2, 5, 3, 4. 11, 1, 4, 1. — 15) Er schickt sie also doch nicht ab!? dies ist, wie der ganze Abschnitt, ziemlich räthselhaft. Oder kann *nivartayati* heißen „er läßt sie abgehen“, schickt sie fort, seinem Schwiegervater zu? *çulka* ist nämlich nicht bloß der praegnante Name für die Morgengabe, welche die junge Frau von ihrem Manne erhält, sondern auch ganz speciell (*Manu* 9, 100) für das „money given to the parents of the bride“ (*Wilson*). Es liegt hier somit ein anderweitiges direktes Zeugniß für den Brautkauf vor, vergl. das oben p. 343 zu *Çāṅkh.* 1, 14, 13. 16. *Pār.* 1, 9, 5 Bemerkte, so wie *Kāth.* 36, 5: „*anṛitam eṣhā karoti yā patyuh kṛitā saty athā 'nyaic carati*: die begeht Unrecht, die von ihrem Manne gekauft seiend, dann noch mit andern Männern verkehrt.“ *Roszbach* p. 205. — Das Verbum *nivartayati* könnte übrigens noch auf eine ganz andere Erklärung bringen: dasselbe hat nämlich u. A. im Veda auch eine ganz praegnante Beziehung zum Haar, bedeutet zwar nicht direkt die Haare abschneiden, wie es *Mahīdh.* zu *Vs.* 3, 63 (vgl. *Kāty.* 5, 2, 17) erklärt, wohl aber dieselben beschneiden, kürzen: so *Çatap.* 5, 5, 3, 6 „*sa vai ny eva vartayate* (hier freilich *Ātmanep.* weil eben reflexiv., s. aber *Vs.* 3, 63, wo *Parasmaip.*) *keçān, na vapate*“ (*Sāyaṇa*: *nikṛintēd eva, na vapet | vapanam nāma muṇḍanam, tan na kuryāt |*

nivartanaṃ kartanam, tat kuryât). Man könnte nun statt çulkam etwa çulbam (= rajju, Strick, Band) lesen und darunter jenes Hanfstück (çaṇaṇakala) verstehen, mit welchem nach 2 der Scheitel (sîmanta) der jungen Frau umhüllt wird. Nach Beseitigung desselben nach Verlauf der drei Nächte fände eine Beschneidung der Haare statt? Es ist nun aber freilich von einer solchen theils sonst nicht weiter (bis etwa auf Âçval. 1, 7, 13?) die Rede, theils stimmt der Inhalt des Verses 1, 32 in keiner Weise zu einer dgl. Deutung, ebenso wenig wie der andere Spruch: iha mama°. — Es ist endlich noch eine dritte Möglichkeit wenigstens zu erwähnen: nivṛittadakṣhiṇâ ist nämlich der technische Ausdruck für einen Opferlohn, der nicht angenommen worden ist, sondern zurückkehrt. Einen solchen darf nach Çatap. 3, 5, 1, 25 der Geber weder selbst zurücknehmen noch einem Andern geben, aus welchem Dilemma er sich dadurch retten mag, daß er ihn einem seiner Verwandten, der in schlechtem Rufe steht (? yo 'syâ 'pi pâpa iva samâbandhuḥ syât) übergiebt. Aber auch diese Bedeutung von √ vṛit + ni schlägt hier für die vorliegende Causalform schwerlich ein. — 16. Fast dasselbe Ceremoniell, nur nicht so speciell, hatten wir schon 76, 1 in Bezug auf das Laken, mit welchem die Braut nach dem Brautbade abgetrocknet wurde. — 17) Dies ist wohl eine nachträgliche Bemerkung zu 75, 2, wo die Anwendung des Spruches 1, 23 gefordert wird. — Vorkehrungen für den Fall, daß etwa der betreffende Priester einen Spruch oder sonstige Ceremonie nicht kenne, finden sich mehrfach im Ritual. So Çânkh. 1, 17, 18 anadhigachâṇs (alabhamâṇaḥ) taddevate namrâbhyâṃ yajet „falls er (in den dâçatayî d. i. im Rîk) nicht zwei ṛic kennt, die der betreffenden Gottheit geweiht sind,

opfere er mit den beiden namra-Sprüchen“: — und ibid. 5 upasṛiṣṭâsu devatâsv anadhigachâṁs talliṅge daivatena tushyet „falls er für Gottheiten, die mit einem Zunamen versehen sind, kein passendes Verspaar für die yâjyânuvâkye findet, beruhige er sich mit solchen Versen, die den bloßen Namen der Gottheit enthalten“: — ähnlich im Çat. 1, 8, 2, 4 (vergl. Kâty. 3, 5, 3) tad etad dhotuḥ karma, sa yadi manyeta na hotâ vedety api svayam eva yajamâno 'numantrayeta: — ebenso Çatap. 4, 6, 9, 18 (Kâty. 12, 4, 18) yadi hotâ na vidyâd grihapatir vyâcakshîta. Bei Kâty. 17, 9, 15 (yajushmatîç ca jânan). 18, 6, 7 (jânan brâhmaṇoktâ juhuyâd vâ, vgl. Çat. 9, 4, 2, 27) ist die betreffende Ceremonie von vorn herein beliebig nur für den Fall berechnet, daß der Priester sie etwa kennen sollte: nach dem Schol. sind damit Stücke gemeint, die einer andern çâkhâ angehören. Ebenso Pârask. 1, 5, 7 jayâbhyâtânâṇç ca jânan. Der Umstand aber, der hier vorliegt, daß einem Spruch ein anderer substituirt wird, für den Fall daß der Betreffende ihn nicht verstünde, ist mir sonst noch nicht vorgekommen, und ist bemerkenswerth genug: gegenüber dem Verse 1, 64 mit seinen einfachen Wiederholungen kann 1, 23 in der That wohl als ein schwieriger Vers gelten, obschon die darin enthaltene Metapher (Sonne und Mond als zwei Knäblein) nicht gerade besonders dunkel ist: zur Wahl von 1, 64 als Ersatz dafür mag wohl die Gleichheit des zweiten Wortes beigetragen haben. Im Uebrigen vgl. zu dieser Concession an die Ignoranz das im 2. Theile meiner Abb. über die naksh. p. 296 in Bezug auf einen ähnlichen Fall Bemerkte. — 13) prativâhaḥ, ob etwa „einer der als Seitenzugthier angespannt wird“? vgl. prasṭî Seitenpferd, prashtivâhin Dreigespann, Pañc. 16, 13, 12 (wo aber mit shṭh!). —

19) Dieser Schlußpassus ist dunkel: brâhmyaḥ etwa mit „für die Brâhmaṇen bestimmt“ zu übersetzen, ist schwerlich erlaubt, entspricht auch nicht entfernt dem Sinne des angeführten Verses 1, 64. — Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, ist in der That ein sehr passender Schutzgott für das Hochzeits-Ritual, vgl. S. 43. Seine Gleichsetzung mit brâhman (neutrum, sei es das erhebende, stärkende Gebet, heilige Werk, sei es das allem Wachsthum zu Grunde liegende Absolute) ist in den Brâhmaṇa eine sehr beliebte: vgl. z. B. Çat. 13, 6, 2, 8 brâhma vai prajāpatir, brâhmó hí prajāpatiḥ: (obschon daneben auch die Trennung Beider festgehalten wird, z. B. Çat. 14, 7, 2, 5 brâhmam vâ prajāpatyām vâ daivam vâ). — Das Wort âvṛit, wiederkehrender Hergang, hat sonst im Sûtra-Styl speciell die Aufgabe, diejenigen Verrichtungen zu bezeichnen, welche nicht von Sprüchen begleitet sind, vgl. âvṛitaiva kumâryai Âçv. g. 1, 16. 17. schol. zu Kâty. 2, 2, 4 (âvṛichabadaḥ samastam amantrakam vidhim âha). 16, 7, 6 (âvṛidgrahanam mantranivṛittyartham. 26, 6, 20 (âvṛichabdena homamâtrâvṛid evocyate). Im Çatap. 6, 2, 1, 39 steht âvṛit „Hergang“ gegenüber von brâhmaṇam „symbolische Bedeutung“.

Zum Schluß folge hier eine übersichtliche Gruppierung derjenigen Punkte, bei denen der indische Brauch mit den Bräuchen der stammverwandten Völker zusammenstimmt, somit bereits in der indogermanischen Zeit zu wurzeln scheint.

Auspressen der Brustwarzen beim neugeborenen Kinde p. 252. — Incubones p. 252 ff. — Liebesorakel p. 221. — Liebeszauber, Sudzauber p. 242-3. 245. — Werbung durch in das

Brauthaus abgesandte Werber p. 181. 236. 276. 288. 291 ff. 380. —
 Brautproben p. 288-91. — Passende Jahreszeit (Herbst, Winter)
 für die Hochzeit, nicht bei abnehmendem Monde p. 296-7. —
 Hänself und Prügeln des Bräutigams p. 300. 301. — Geschenke
 des Bräutigams an die Braut p. 299. 306 ff. — Selbstgesponne-
 nes Hemde, Geschenk der Braut an den Bräutigam p. 213. —
 Brautkauf p. 284. 343. 407. — Brautbad p. 198. 278 (292). 294 ff. 304.
 381-2. — Entsühnung des weiblichen Körpers p. 187. 251. 330.
 338. 374. — Verleidung von Hexenwerk p. 345. — Schwarz-
 rothes Halsband, rothe Brautseide p. 308. — Gürtel, Kno-
 ten, Schleife, resp. deren Lösung p. 214. 278. 319. 385-6.
 389-90. — Ordnung des Haares p. 202. 215-6. 278. 279. 385. 405-6. —
 Wollene Binden, Flechten am Haare p. 278. 319-20. 406. —
 Zusammenbinden des Brautpaars p. 311. 12. — *dextrarum*
iunctio p. 312. Ergreifen der Hand der Braut p. 201. 277.
 317. 388. — Umwandeln von links nach rechts p. 221. — Be-
 treten des Steines p. 201. 318. 383. 387-8. — Herumführen um
 das Feuer p. 191. 318. 388. 396. — Opfern gerösteter Körner
 p. 318. — Niedersitzen auf dem (rothen) Fell p. 207. 208. 221.
 324. 329. 398. — Sieben Schritte p. 320-21. 388-9. — Brauttrunk
 p. 326. 338. — Wettkampf um die Bänder der Braut p. 384.
 390. — Tanz p. 214. 294-5. — Festschmaus p. 326. — Drei
 Nächte Enthaltbarkeit p. 325 ff. 330-1. 359-60. — Heben der
 Braut p. 324. — Fahrt in die neue Heimath p. 181 ff. 277.
 327. 346 (Abends?) — Mystifikation des Bräutigams durch
 Unterschiebung einer andern Frau p. 393. — Feuer an der
 Spitze des Zuges p. 367. — Durchziehn der Braut durch
 das Joch resp. die Wagenleiter p. 199. (383. 387). — In den
 Empfangssprüchen die alte formula *solemnis dvipade ca-*
tushpade p. 192. — Die Braut zuerst auf den Hof zum Mist
 geführt p. 371. 395. — Uebertritt über die Schwelle p. 203.

396. — Empfang aqua et igni p. 207. 365. — Herumführen um das Feuer p. 396 und Opfer darein p. 329. 396. — ubi tu Gaius ibi ego Gaia p. 216. — Zusammenbinden des Brautpaares p. 311. — Erste Mahlzeit in der neuen Heimath p. 330. 399. — Beschreiten des Brautbettes vor Zeugen p. 209. 278. 401. 404. — Neue Kleider (Hemden) am andern Morgen p. 212. 213. 405. — Priester und Brautwerber bekommen das Brauthemd resp. ein Tuch p. 189. 190. 211. 215. 275. 384. 402. — Definitive Aenderung der Haartracht der jungen Frau p. 405. 406. — Kopftuch p. 406.

Die Pâli-Legende von der Entstehung des Sâkya- und Koliya-Geschlechtes.

Das nachfolgende Stück aus Buddhaghosa's Commentar zum Suttanipâta (dem fünften Abschnitt des Khuddanikâya), welches seines historisch-chronologischen Inhaltes wegen von Interesse ist, verdanke ich der Güte des hochverdienten Herausgebers des Dhammapadam, Herrn V. Fausböll. Er sandte mir dasselbe bereits vor 3 Jahren aus London, wo er sich behufs seiner Ausgabe der Jâtaka gerade aufhielt, für die Indischen Studien zu. Da damals gerade kein neues Heft derselben in nächster Aussicht stand, theilte ich es zunächst in den Monatsberichten der Kön. Ac. der Wiss. (1859 p. 328-346) mit. Indem ich es nunmehr an der Stelle, für die es ursprünglich bestimmt war, wiederhole, füge ich zugleich noch die sich unmittelbar daran anschließende Legende von der Bekehrung der 500 Sâkya- und Koliya-Krieger hinzu. — Die

Abschrift ist aus einem Kopenhagener Codex (C), der mit ceylonesischer Schrift geschrieben ist (no. 19 des Catal.), gemacht, und dann mit einem Londoner Codex (B) in der Bibliothek der asiatischen Gesellschaft, der in birmanischer Schrift den Suttanipâta ebenfalls nebst Commentar enthält, collationirt worden. Der erste Theil der Legende, der von der Entstehung des Sākya-Geschlechts handelt, ist bereits mehrfach bekannt, und zwar sowohl nach den Berichten der südlichen, wie der nördlichen Buddhisten: aus den Pāli-Quellen nämlich durch Turnour, in seiner Einleitung zum Mahāvaṇsa p. 35. 36, und in seiner Abhandlung über den Dīpavaṇsa in J. As. Soc. Beng. November 1838 7, 925, so wie durch Hardy im Manual of Buddhism p. 126-133: und aus den tibetischen Quellen durch Csoma Kőrösi im Journal of the As. Soc. of Bengal August 1833 2, 385 ff. (danach im Foe Koue Ki p. 214) und durch Schiefner tibet. Lebensbeschreibung des Buddha Çākya-muni p. 2. Den zweiten Theil, der von der Entstehung der Koliya handelt, kennen wir aus Hardy Manual p. 134-7: den dritten Theil, nämlich den Streit zwischen den Sākya und Koliya aus ibid. p. 307 und aus Fausböll's Dhammapadam p. 351: den Schluß endlich, die Bekehrung der Sākya und Koliya-Krieger aus Hardy p. 138-9. Die Vergleichung dieser zum Theil sehr schwülstigen Berichte mit dem so einfachen, schlichten Originaltext, dem ich eine möglichst wörtliche Uebersetzung anschliesse, ist höchst instruktiv. — Aus Fausböll's damaligem Briefe sind folgende Mittheilungen noch immer von Wichtigkeit *): „Ich habe leider hier nicht so viele Pāli-Bücher gefunden, wie ich gehofft

*) vgl. jetzt noch seine weiteren Angaben hierüber in seinem vor Kurzem erschienenen höchst dankenswerthen Schriftchen: *Five Jātakas* Copenh. 1861.

hatte, und beklage namentlich, daß ich von dem Commentar zu den Jâtaka nur Mahânâradakassapajâtaka (56, 7) im British Museum und den zweiten bis fünften nipâta im East India House gefunden habe. Meine Hoffnung steht nun nach Paris, wo sich vielleicht ein vollständiges Exemplar davon findet, oder wenigstens Stücke davon, da Burnouf's Nachlassenschaft mehrere Jâtaka enthält. Sollte ich ihn auch da nicht vollständig erhalten, so müßte ich noch nach Ceylon und Siam gehen, da dieses Werk mir von der ganzen Pâli-Literatur das interessanteste erscheint, wie es auch das umfangreichste ist. Es ist das Hauptwerk der Seelenwanderungslehre, enthält Vielerlei von historisch-chronologischer Wichtigkeit, und ist von besonderer Bedeutung für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur; auch giebt es darin manche Stücke von hoher poetischer Schönheit. — Suttanipâta, welches Werk in mehreren Hinsicht über dem Dhammapadam steht, hoffe ich nach den beiden Handschriften leidlich genug herausgeben zu können. — Ich habe hier zuerst Turnour's und Gogerly's Abhandlungen gesehen, die in Kopenhagen nicht zu haben sind, Gogerly's vielleicht überhaupt nicht, außer in London. Es wäre höchst wünschenswerth, sie separat herausgegeben zu sehen. Möchte doch Gogerly (der noch in Ceylon lebt) sich zu einer Sammlung seiner verschiedenen Abhandlungen über Buddhismus entschließen, und zugleich die von Turnour damit verbinden. Diese beiden Männer sind durch ihre Kenntniß des Pâli in der That höchst ausgezeichnet. — Mein Freund Trenckner in Kopenhagen ist jetzt mit einer Bearbeitung des Milindapañha beschäftigt. Ich sende ihm in diesen Tagen eine Handschrift davon, die Dr. Rost in Canterbury gehört, der die Güte

hatte sie ihm zur Collation zu überlassen. Die Sprachformen in diesem Werke sind korrekter als in den meisten Pāli-Büchern; ich hoffe daher, daß die Ausgabe desselben dazu dienen wird, einige noch schwebende Pāli-Formen festzustellen.“

Aus der paramatthajotikā zum sammāparibbājanīyasutta im suttanipāta (2, 13).

Paṭhamakappikānaṃ kira rañño Mahāsammatassa Rojo nāma putto ahosi, Rojassa Vararojo nāma, Vararojassa Kalyāṇo¹, Kalyāṇassa Varakalyāṇo, Varakalyāṇassa Mandhātā, Mandhātussa Varamandhātā, Varamandhātussa Uposatho, Uposathassa Caro², Carassa Upacaro, Upacarassa Maghādeva³, Maghādevaparamparā⁴ caturāsītikhattiyasahassāni ahesuṃ, tesuṃ parato tayo Okkākavaṇṣā⁵ ahesuṃ. Tatiya-Okkākassa pañca mahesiyo ahesuṃ: Hatthā, Cittā, Jantu, Jālīnī⁶, Visākhā ti, ekekissā pañca pañca itthisatāni parivārāni; sabbajetṭhāya cattāro puttā: Okkākamukho⁷, Karakaṇḍu⁸, Hatthiniko⁹, Nipuro¹⁰ ti, pañca dhītaro: Piyā, Suppiyā¹¹, Ānandā, Vijitā¹², Vijitasenā¹³ ti; evaṃ sā nava putte labhitvā kālam akāsi. Atha rājā aññaṃ daharaṃ abhirūpaṃ rājadhītaraṃ ānetvā aggamahe-siṭṭhāne ṭhāpesi, sāpi ekaṃ¹⁴ puttā vijāyi, jātakumāraṃ¹⁵ pañcamadivase¹⁶ alaṃkaritvā rañño dassesuṃ, rājā

¹) Codex C schreibt stets kalyāṇo mit zwei l.

raṣsa Upavaro Upavarassa.

³) B Magghādeva.

²) B Varo Va-

vassa paramparā.

⁴) B Magghāde-

⁵) B hat, auch im Folgenden, Ukkāka.

⁶) B Jā-

lini, C Jālīni, Turnour: Pālīni.

⁷) B Ukkākamukho, Hardy: Ulkā-

mukha. Turnour hat Okkākamukho, aber das Metrum zeigt, daß man im

Mahāvāṇsa p. 9 Linie 3 zu lesen hat: Okkākamukho.

⁸) B und Tur-

nour: Karakaṇḍo, Hardy: Kalanduka.

⁹) C Hatthinukho, Tur-

nour: Hatthineka, Hardy: Hastanika.

¹⁰) C Sinpūro, Hardy: Pu-

rasunika oder Sirinipura.

¹¹) Sapiyā, Turnour.

¹²) Sanandā,

Turnour.

¹³) B. Vijjitasenā.

¹⁴) B sāpi Jantunāma ekaṃ.

¹⁵) B jātaṃ kumāraṃ.

¹⁶) B pañcame divase.

tuttho mahesiyā¹ varam adāsi; sâ nātakehi saddhim man-
tetvā puttassa rajjam yāci, rājā nassavasali mama puttā-
nam antarāyam icchasīti² nādāsi; sâ punappunam³ raho
rājānam paritosetvā na mahārāja musāvādo vaṭṭatīti⁴ ādini⁵
vatvā yācati eva. Atha rājā putte āmantesi: aham tātā
tumhākam kaniṭṭham Jantukumāram disvā tassa mātu
sahasā varam adāsi, sâ puttassa⁶ rajjam parināmetum⁷ ic-
chati, tumhe mam' accayena āgantvā rajjam kāreyyāthā ti
atṭhabhi amaccehi saddhim uyyojesi. Te bhaginiyo ādāya
caturaṅginīyā senāya nagarā⁸ nikkhamiṃsu. Kumārā pitu
accayena āgantvā⁹ rajjam kāressanti, gacchāma ne¹⁰ upa-
tṭhahāmā ti cintetvā bahū¹¹ manussā anubandhiṃsu¹². Pa-
ṭhamadivase yojanamattā senā ahosi, dutiye¹³ dviyojana-
mattā tatiye¹⁴ tiyojanamattā. Kumārā cintesum: mahā
ayaṃ balakāyo¹⁵, sa ce¹⁶ mayam kañci sāmantarājānam
akkamitvā¹⁷ janapadam gaṇhissāma so¹⁸ pi no na-ppahes-
sati¹⁹, kiṃ paresam piṭam katvā laddharajjena, mahā Jam-
budīpo, araṇṇe nagaram²⁰ māpessāmā²¹ ti Himavantābhi-
mukhā agamaṃsu²² tattha nagaramāpanokāsam²³ pariyesa-
mānā. Himavati Kapilo nāma ghoratapo tāpaso paṭiva-
sati²⁴ pokkharanīṭire mahāsākavanasaṇḍe²⁵, tassa vasano-
kāsam²⁶ gatā. So te disvā pucchitvā sabbam pavattim

¹) B tassā mahesiyā.
napunam, C punappuna.

²) B icchasiti, C icchāsiti.
⁴) C vaddhatiti.

³) B pu-
napunam, C punappuna.

⁶) B putta.

⁷) B parināmetum.

⁸) C nāgarā.

⁹) C ac-

cayenāgantvā.

¹⁰) C no.

¹¹) B bahu.

¹²) B anubandhisu,

C anubandhinsu.

¹³) B dutiyadivase.

¹⁴) B tatiyadivase.

¹⁵) B janakāyo, C balakāye.

¹⁶) sa ce (s. cet) schreibe ich (F.) wie no
ce in zwei Worten: sa ist Affirmativ-Partikel, wohl wie in sakubbato Dhpd.
v. 52. — (Dies sa ist dasselbe, das wir in den Brāhmaṇa so oft finden: vgl.
mein Vājas. S. spec. 2, 90 und praef. p. 17. A.W.)

¹⁷) B atikkamitvā.

¹⁸) B sabbam.

¹⁹) B nappahemāti.

²⁰) C naṅgara.

²¹) B

māpissāmā.

²²) B āgamaṃsu.

²³) C naṅgara.

²⁴) C pa-

tivasati.

²⁵) C mahāsākasaṇḍe, B mahāsākavanasoṇḍo.

²⁶) C

vasanokāsa.

sutvâ tesu anukampaṃ¹ akâsi. So kira bhummajâlaṃ² nâma vijjaṃ jânâti yâya³ asîtihatthe âkâse ca heṭṭhâ bhûmiyaṃ ca⁴ guṇadose passati. Ath' ekasmiṃ padese sùka-ramigâ sîhavyagghâdayo tâsetvâ⁵ paripâtenti⁶, maṇḍuka-mûsikâ sapphehi samnâ senti⁷. So te disvâ: ayaṃ bhûmi-ppadeso puthuviaggaṃ⁸ ti tasmim padese assamaṃ mâpesi. Tato so râjakumâre âha: sa ce mama nâmena nagaraṃ⁹ karoṭha demi vo idaṃ okâsan ti. Te tathâ paṭijânimsu¹⁰. Tâpaso: imasmim okâse ṭhatvâ caṇḍâlaputto pi cakkavattiṃ balena atiseti¹¹ vatvâ assame rañño gharaṃ mâpetvâ na-garaṃ¹² mâpethâ ti taṃ okâsaṃ datvâ sayam avidûre pabbatapâde assamaṃ katvâ vasi. Tato kumârâ tattha na-garaṃ¹² mâpetvâ Kapilassa vutthokâse¹³ katattâ¹⁴ Ka-pilavatthun ti nâmaṃ âropetvâ¹⁵ tattha nivâsaṃ kappesum. Atha amaccâ: ime kumârâ vayappattâ yadi nesaṃ pitâ¹⁶ santike bhaveyya so âvâhavivâhaṃ kâreyya¹⁷ idâni pana amhâkaṃ bhâro ti cintetvâ kumârehi pi saddhiṃ mautesum¹⁸. Kumârâ: amhâkaṃ sadisâ khattiyadhîtaro na passâma tâsaṃ¹⁹ pi bhaginînaṃ taṃ²⁰ sadise khattiyaku-mâre jâtisambhedaṇ ca na karomâ ti te jâtisambhedabha-yena jeṭṭhabhaginiṃ²¹ mâtuṭṭhâne ṭhapetvâ avasesâhi sam-vâsaṃ kappesum. Tesam²² pitâ taṃ pavattiṃ sutvâ Sa-kyâ²³ ti udânaṃ udânesi²⁴. Ayaṃ tâva Sakyânaṃ uppatti.

¹) B anukammaṃ. ²) B bhûmivajaya. ³) B flügt nach yâya hinzu uddhaṃ. ⁴) B heṭṭhâ ca bhûmiyaṃ ca. ⁵) C nâsetvâ?
⁶) B paripâtenti. ⁷) B sâpenti. Sollte man nicht lesen: sappe samtâ-senti?
⁸) B pathavi, C puthuvi. ⁹) C naṅgaraṃ. ¹⁰) B paṭijânimsu.
¹¹) B cakkavattibalena atiseyyo ti. ¹²) C naṅga-rap. ¹³) C vuttokâse. ¹⁴) B kaṭattâ. ¹⁵) C âropetvâ, B ursprünglich ebenso, aber korrigiert in âropetvâ. ¹⁶) So beide Mss.
¹⁷) B kareyya. ¹⁸) C sammannesum. ¹⁹) B tâsaṃ. ²⁰) So beide Mss. Ob: na?
²¹) C seṭṭhaṃ bhagini, B jeṭṭhabhagini. ²²) B flügt hinzu: taduppâya te sabbe pi yâva Suddhodano Sakyâ nâma jâtâ.

Vuttam pi¹ c'etaṃ Bhagavatā: Atha kho Ambaṭṭha-rājā Okkāko amacce pārisajje² āmanātesī: kahan³ nu kho bho etarahi kumārā sammantitī⁴. Atthi deva Himavanta-passe⁵ pokkharaniyā tīre mahāsākaṣaṇḍo⁶, tatth' etarahi kumārā sammanti⁷, te jātisambhedabhaya⁸ sakāhi⁹ bhaginihi saddhiṃ saṃvāsaṃ kappentīti. Atha kho Ambaṭṭha-rājā Okkāko¹⁰ udānaṃ udānesī: Sakyā¹¹ vata bho rājakumārā¹², paramasakyā¹¹ vata bho kumārā ti, tadaggena ca pana Ambaṭṭhasakyā¹¹ paññāyanti¹³, so ca Sakyānaṃ¹⁴ pubbapuriso ti.

Tato nesaṃ jeṭṭhabhaginiyā kuṭṭharogo udapādi, kovi-lārapupphasadisāni gattāni abhesuṃ. Rājakumārā: imāya saddhiṃ ekato nisajjaṭṭhānabhojanādini karontānaṃ¹⁵ pi upari esa rogo¹⁶ saṃkamatitī cintetvā uyyānakilaṃ¹⁷ gacchantā viya taṃ yāne āropetvā araṇṇaṃ pavisitvā¹⁸ pokkharaniṃ khaṇāpetvā tattha¹⁹ khādaniyabhojanienā²⁰ saddhiṃ pakkhipitvā²¹ upari paṭicchādetvā paṃsuṃ²² datvā pakkamimsu²³. Tena ca samayena Rāmo nāma rājā kuṭṭharogī orodhehi ca ñātakehi ca jigucchiyamāno tena saṃvegena jeṭṭhaputtassa rajjaṃ datvā araṇṇaṃ pavisitvā tattha paṇṇasālaṃ katvā²⁴ mūlaphalāni paribhuñjanto na cirass' eva arogo²⁵ suvaṇṇavaṇṇo hutvā ito c' ito ca vicaranto

¹) C vuttam cetam. ²) C parisajje. ³) B kahan. ⁴) B sampantitī. ⁵) B Himavanta-padesa. ⁶) B mahāsākaṣaṇḍo. ⁷) B sampanti. ⁸) B jātisaṃ. ⁹) B sakāhi sakāhi. ¹⁰) B ukkāko. ¹¹) B Sākya. ¹²) B bho kumārā. ¹³) C paññāyanti. ¹⁴) B Sakyānaṃ. ¹⁵) B karontānaṃ. ¹⁶) pāparogo. ¹⁷) B uyyānakilaṃ. ¹⁸) B pavisitvā. ¹⁹) B taṃ tattha. ²⁰) B bhojanēhi. ²¹) B pakkhipetvā. ²²) B paṃsu. ²³) B pakkamimsu. ²⁴) C hat an Statt von paṇṇasālaṃ katvā nur patta (panna?). ²⁵) C ārogo: so oft in den Mss., und vielleicht ist es unrichtig, es in arogo zu ändern, da es möglicher Weise Adjectiv zu dem Substantiv arogo, = s. ārogya sein könnte. Oder ist das ā etwa Folge des Accentus wie in ānubhāvo? Vgl. hierzu jetzt Five Jātakas p. 23.

mahantam susirarukkham disvâ tass' abbhantare solasabat-
 thappamānam ¹ tam kolāpam(?) ² sodhetvâ dvāraṇ ca vâ-
 tapānaṇ ³ ca katvâ nissenim ⁴ bandhitvâ tattha vāsam kap-
 pesi. So aṅgārakatāhe aggim katvâ rattim vissaraṇ ca ⁵
 suṇanto sayati. So asukasmim padese siho saddam akāsi
 asukasmim ca ⁶ vyaggho ⁷ ti sallakkhetvâ ⁸ pabhāte tattha
 gantvâ vighāsamamsam ādāya pacitvâ khādati. Ath' eka-
 divasaṃ so paccūsasamaye aggim jāletvâ ⁹ nisīdi, tena ca
 samayena tassā rājadhitāya gandham ghāyitvâ vyaggho ¹⁰
 tam padesam khaṇitvâ padarattare ¹¹ vivaram akāsi, tena
 vivarena vyaggham disvâ bhītā vissaram akāsi, so tam
 saddam sutvâ itthisaddo ¹² eso ti ca sallakkhetvâ pāto va
 tattha gantvâ ko etthā ¹³ ti āha, mātugāmo sāmīti, nikkha-
 māhīti, na nikkhamāmīti, kiṃkāraṇaṃ ti, khattiyakaṇṇā
 ahaṇ ti, evaṃ sobbhe nikhātāpi mānam eva karoti, so sab-
 bam pucchitvā: aham pi khattiyo ti ¹⁴ jātim ācikkhitvā ¹⁵
 ehi ¹⁶ dāni khīre pakkhittasappi viya jāto ¹⁷ ti āha, sâ:
 kuttharogini-mhi ¹⁸ sāmī na ¹⁹ sakkā nikkhamitun ti āha,
 so katakammo dāni aham sakkā tikiçchitun ti nissenim ²⁰
 datvâ tam uddharitvâ attano vasanaṭṭhānam ²¹ netvâ sa-
 yamparibhuttābhesajjāni eva ²² datvâ na cirass' eva aro-
 gam ²³ suvaṇṇavaṇṇam akāsi, tāya ca ²⁴ saddhim samvā-
 sam kappesi, sâ paṭhamasamvāsen' ²⁵ eva gabbham gaṇhitvâ
 dve putte vijāyi, puna pi dve ti ²⁶, evaṃ solasakkhattum

¹) Beide Mss. haben °ppamānam. ²) B koṭhāsam. S. unten
 koḷarukkha. ³) vātāyanaṇ? (AW.) ⁴) niseṇi, C nissenim. ⁵) B
 visaraṇ ca. ⁶) C läst ca aus. ⁷) B byaggho. ⁸) B sal-
 lakkhivā. ⁹) B aggi jalitvā. ¹⁰) B byaggho. ¹¹) C pa-
 daratthare. Ich vermuthe, dafs wir lesen müssen: padarantare. ¹²) C
 icchisaddo. ¹³) B eso. ¹⁴) C läst ti aus. ¹⁵) C ācikkhi.
¹⁶) B eti. ¹⁷) C jātan. ¹⁸) B kuttharogimhi. ¹⁹) B na
 sāmī. ²⁰) B niseṇi, C nisseṇi. ²¹) C vasanaṭṭhāna, B vasano-
 kāsam. ²²) C evam. ²³) Beide Mss. ārogam. ²⁴) B läst
 ca aus. ²⁵) B pathama°, C paṭama°. ²⁶) B pi.

vijâyi, evan¹ te dvattimsa² bhâtaro ahesuṃ, te anupub-bena vuddhipatte³ pitâ sabbasippâni sikkhâpesi. Ath' eka-divasaṃ eko Râmarañño nagaravâsi⁴ pabbate⁵ ratanâni gavesanto taṃ⁶ padesaṃ âgato rājānaṃ disvâ aññâsi, jâ-nâm' ahaṃ deva tumhe ti câha, kuto tvaṃ âgato sîti etena puttḥo nagarato⁷ devâ ti âha, tato naṃ rājâ sabbam pavattim pucchi. Evaṃ tesu samullapiyamânesu⁸ te dârakâ âgamimsu⁹. So te disvâ ime ke devâ ti pucchi, puttâ me bhāṇe ti, imehi dâni deva dvattimsakumârehi parivuto vane kiṃ karissasi ehi rajjaṃ samanussâsi ti, alam bhāṇe idh' eva sukhan ti. So: laddhaṃ dâni me kathâpâbbatan¹⁰ ti nagaraṃ¹¹ gantvâ rañño puttassa ârocesi¹², rañño putto pitaraṃ ânessâmiti¹³ caturaṅginiyâ senâya tattha gantvâ nânappakârehi pitaraṃ yâci. So pi: alan¹⁴ tâta kumâra idh' eva sukhan ti na¹⁵ icchi. Tato rājaputto: na dâni rājâ âgantum icchati hand' assa idh' eva nagaraṃ¹⁶ mâpessâmiti¹⁷ cintetvâ taṃ kôlarukkhaṃ uddharitvâ saraṃ katvâ¹⁸ nagaraṃ¹⁶ mâpetvâ kôlarukkhaṃ apanetvâ katattâ¹⁹ Kôlanagaraṃ¹⁶ ti ca vyagghapathe²⁰ katattâ Vyagghapajjan²⁰ ti câ ti dve nâmanî âropetvâ agamâsi. Tato vayappatte kumâre mâtâ ânâpesi²¹: tâtâ tumhâkaṃ Kapilavathuvâsino Sakyâ mâtulâ²² honti dbâtaro nesam gaṇbathâ ti. Te yaṃ divasaṃ khattiyakaññâyo nadikilanaṃ gacchanti taṃ divasaṃ gantvâ nadittitthaṃ uparundhitvâ²³ nâmanî sâvetvâ patthitâ²⁴ rājadhîtaro gahetvâ agamaṃsu²⁵. Sakyarājâno²⁶ taṃ²⁷

¹) B evam. ²) B dvattisa, C dvattim. ³) B vuddhipatte.
⁴) C naṅgara. ⁵) B pappate, C sabbate. ⁶) B tam pi. ⁷) C naṅgarato.
⁸) C samullâpanesu. ⁹) C agamimsu. ¹⁰) B kathâpâtatan.
¹¹) C naṅgaraṃ. ¹²) C ârocetvâ. ¹³) B âneyyâmiti.
¹⁴) B alam. ¹⁵) B neva. ¹⁶) C naṅgaraṃ.
¹⁷) C mâpemitî. ¹⁸) B lâfst saraṃ katvâ aus. ¹⁹) B katattâ.
²⁰) B byaggha°. ²¹) C ânâpesi. ²²) B Sâkyamâtuyâ. ²³) B uparuddhitvâ.
²⁴) B wiederholt patthitâ. ²⁵) B âgamaṃsu.
²⁶) B Sâkyâ°. ²⁷) C lâfst taṃ aus.

sutvâ: hotu bhaṇe amhâkaṃ nâtakâ evâ¹ ti tuṇhî² ahesum. Ayaṃ Koliyânaṃ uppatti.

Evam tesam Sâkiya-Koliyânaṃ aññamaññaṃ âvâhavi-
vâhaṃ karontânaṃ âgato vaṃso yâva Sîhahanurâjâ³ tâva
vitthârato veditabbo. Sîhahanurañño pana pañca puttâ
ahesum: Suddhodano Amitodano⁴ Dhotodano Sukkodano⁵
Sukkhodano⁶ ti. Tesu Suddhodane rajjaṃ kârâyamânesu
tassa pajâpatiyâ⁷ Mahâmâyâdeviyâ kucchimhi pûritapâ-
ramî⁸ mahâpuriso Jâtakanidâne vuttanayena Tusitapurâ
cavitvâ paṭisandhiṃ gahetvâ anupubbena katamahâbbhink-
khamano⁹ sammâsambodhiṃ¹⁰ abhisambujjhivâ pavattava-
radhammacakko¹¹ yathânukkamaṃ¹² Kapilavatthum gantvâ
Suddhodanamahârâjâdayo ariyaphale paṭiṭṭhâpetvâ¹³ jana-
padacârikam pakkamitvâ puna pi aparena samayena paccâ-
gantvâ pannarasahi bhikkhusatehi saddhiṃ Kapilavatthu-
smiṃ¹⁴ viharati Nigrodhârâme. Tattha viharante ca Bha-
gavati Sâkiya-Koliyânaṃ udakaṃ paṭicca kalaho ahosi, ka-
thaṃ: tesam¹⁵ kira ubhinnaṃ¹⁶ pi Kapilapura-Koliyapu-
rânaṃ antare¹⁷ Rohiṇî¹⁸ nâma nadî pavattati, sâ kadâci
appodakâ¹⁹ hoti kadâci mahodakâ²⁰, appodakakâlê²¹ se-
tum katvâ Sâkiyâpi Koliyâpi attano attano sassapâyana-
tthaṃ udakaṃ ânenti, tesam manussâ ekadivasam setum
karontâ²² aññamaññaṃ bhaṇḍantâ²³: are tumbâkaṃ râja-
kulaṃ bhaginîhi saddhiṃ saṃvâsam kappesi kukkuṭasonasi-

¹) B ete. ²) B tuṇhi. ³) So beide Mss. ⁴) B amitodano. ⁵) C Sukko. ⁶) B Sukkodano: Sp. Hardy Manual p. 134 hat Ghatitodano, vergl. Turnour im Mahāvamsa Cap. 2. p. 9. (der Text daselbst sagt, es seien fünf Söhne, nennt aber nur vier.) ⁷) B fûgt hinzu Añjanarañño dhitâya. ⁸) C °mi. ⁹) B °nikkhamanepa. ¹⁰) B sammâsambodhi. ¹¹) B pavattita°. ¹²) B yathânukkamena. ¹³) B paṭiṭṭhâpetvâ. ¹⁴) B °vatthumhi. ¹⁵) B nesam. ¹⁶) B ubhinnaṃ. ¹⁷) B samanantare. ¹⁸) B Rohiṇi. ¹⁹) C appodikâ. ²⁰) C madikâ. ²¹) C appodika°. ²²) B karonto, C karontam. ²³) B aññamaññaṃ udakaṃ gaḇhaṇtâ.

gālādītīracchānā viya, tumbhākaṃ rājakulaṃ susirarukkhe
vāsaṃ kappesi pisācillikā¹ viyā ti, evaṃ jātivādena khum-
setvā attano attano rājūnaṃ ārocesuṃ, te kuddhā yuddha-
sajjā hutvā Rohiṇīnadītīraṃ² sampattā, evaṃ taṃ sākara-
sadisaṃ balaṃ³ atthāsi. Atha Bhagavā: nātakā kalahaṃ
karonti handa ne vāremīti ākāsenāgantvā⁴ dvinnāṃ senā-
naṃ majjhe atthāsi⁵, taṃ pi⁶ āvajjitvā⁷ Sāvattthito⁸ āgato
ti eke, thatvā⁹ pana Attadaṇḍasuttaṃ abhāsi, taṃ sutvā
sabbe saṃvegappattā āvudhāni chaddetvā¹⁰ Bhagavantāṃ
namassamānā atthāṃsu mahagghaṇ ca āsanaṃ paññapesuṃ,
Bhagavā oruyha paññattāsane nisīditvā kuṭṭhārihattho¹¹ pu-
riso ti ādikaṃ Phandanajātakāṃ vandāmi taṃ kuṇjārā ti
ādikaṃ Laṭukikajātakāṃ

sammodamānā gacchanti jālaṃ ādāya pakkhino
yadā te vivadissanti¹² tadā ehinti me vasaṃ ti
imaṃ Vattakajātakāṃ ca kathetvā puna tesāṃ cirakālappa-
vattaṃ nātibhāvaṃ dassento imaṃ mahāvamsaṃ kathesi.
Te pubbe pi kira mayaṃ nātakā evā ti ativiya¹³ paṣi-
dīṃsu.

Tato Sakyā¹⁴ adḍhateyyasate kumāre¹⁵ Koliyā adḍha-
teyyasate ti pañca kumārasatāni Bhagavato parivāratthāya
adaṃsu. Bhagavā tesāṃ pubbaheṭṭhaṃ disvā etha bhikkhavo
ti āha, te sabbe iddhiyā nibbatta-atthaparikkhārayuttā
ākāse abbhuggantvā āgamma¹⁶ Bhagavantāṃ vanditvā
atthāṃsu. Bhagavā te ādāya Mahāvanaṃ agamāsi. Tesāṃ
pajāpatiyo dūte pāhesuṃ, te tāhi nānappakārehi upalobhi-

¹) B pisācillikā.
sadisaṃ balaṃ.

majjhe ākāse atthāsi.

⁶) B āvattthito kira.

kudhāri°.

C Sakyā.

²) B Rohiṇīnadītīraṃ.

⁴) B ākāsenā gantvā.

⁶) C lāst taṃ pi aus.

⁹) B thatvā ca.

¹²) B vicarissanti.

¹³) C atīva.

¹⁵) B adḍhateyyakumārasate.

³) B evaṃ vihaṅga-

⁵) B dvinnāṃ senā-

⁷) B āvajjitvā.

¹⁰) B chaṭetvā.

¹¹) B

¹⁴) B Sākyā

¹⁶) B āgamma.

yamânâ ukkañṭhimsu. Bhagavâ tesam ukkañṭhitabhâvaṃ
 ñatvâ Himavantam dassetvâ tattha Kuṇâlajâtakakathâya ¹
 tesam anabhiratiṃ vinodetukâmo âha: diṭṭhapubbo vo
 bhikkhave Himavâ ti, na Bhagavâ ti, etha bhikkhave pek-
 khathâ ti attano iddhiyâ te âkâsena nento: ayaṃ Suvaṇṇa-
 pabbato ayaṃ Rajatapabbato ayaṃ Manipabbato ti nâ-
 nappakâre pabbate dassetvâ Kuṇâladahe Manosilâtale ²
 paccutṭhâsi, tato: Himavante ³ sabbe catuppâdabahupâdâ-
 dibhedâ ⁴ tiracchânagatâ pâṇâ âgacchantu sabbesaṃ ca pac-
 chato kuṇâlasakuṇo ti adhiṭṭhâsi, âgacchante ca te jâtinâ-
 maniruttivasena vaṇṇento ete bhikkhave haṃsâ ete koṇcâ
 ete cakkavâkâ ⁵ karavikâ ⁶ hatthisoṇḍakâ pokkharasâtakâ ⁷
 ti tesam dassesi, te vimhitabadayâ passantâ sabbapacchato
 âgacchantam dvîhi dijakaññâhi ⁸ tuṇḍena ⁹ ḍasitvâ gahita-
 katṭhavemajjhe ¹⁰ nisinnam saḥassadijakaññâparivâraṃ ku-
 ṇâlasakuṇam disvâ acchariya-abbhutaçittajâtâ Bhagavantam
 âhaṃsu: kacci ¹¹ bhante Bhagavâpi idha ¹² kuṇâlarâjâ bhû-
 tapubbo ti, âma bhikkhave mayâ c'esa ¹³ kuṇâlavamso kato
 atite hi mayam ¹⁴ cattâro janâ idha vasimha ¹⁵ Mahânâra-
 dadevalokisi ¹⁶ Ânando gijjharâjâ ¹⁷ Puṇṇamukho ¹⁸ phus-
 sakokilo ¹⁹ aham kuṇâlasakuṇo ²⁰ ti sabbam Mahâkuṇâlajâ-
 takam kathesi, sutvâ tesam bhikkhûnam purâṇadutiyikâyo
 ârabbha uppannâ anabhirati vûpasantâ ²¹, tato tesam Bha-
 gavâ saccakatham kathesi, kathâpariyosâne sabbapacchi-
 mako sotâpanno sabba-uparimo anâgâmi ²² ahosi, eko pi

¹) B Kuṇâlakakathâya, C Kuṇâlajâtakakathâ.

²) B Manosila-

³) B sugt hinzu pabbate.

⁴) B ° bahuppâdâ °, C ° bahuppâdâ °

⁵) B cakkavakkâ.

⁶) B taravikâ.

⁷) B pokkharasâkâ.

⁸) C

dvija ° ⁹) B tuṇḍakena.

¹⁰) B ° katthamevamajjhe.

¹¹) B

kici. ¹²) C idhe.

¹³) C vesa.

¹⁴) B mahimayam.

¹⁵) B

vasi. ¹⁶) C mahânâdadevaloko isi, B nâradadevalo isi.

¹⁷) C

gijjho rājā. ¹⁸) B puṇṇapukho, C puṇṇamukha.

¹⁹) C pussa °

²⁰) C kuṇâlo sakuṇo.

²¹) C vupasantâ.

²²) Beide hss. anâgâmi.

putthujjano ¹ vā arahā vā n' atthi. Tato Bhagavā te ² ādāya puna-d-eva Mahāvane ³ oruhi, āgacchamānā ca te bhikkhū attano va iddhiyā āgacchimsu, atha nesam ⁴ Bhagavā uparimaggatthāya puna dhammam desesi, te pañcasatāpi vipassanam ārabhitvā arahatte patitṭhahimsu, paṭhamapatto ⁵ paṭhamam eva agamāsi, Bhagavato ārocessāmiti āgantvā ca ⁶ abhīramam' aham Bhagavā na ukkaṇṭhāmiti vatvā Bhagavantam vanditvā ekam-antam nisīdi, evan te ⁷ sabbe pi anukkamena āgantvā Bhagavantam parivāretvā nisīdīmsu Jetṭhamāsa-uposathadivase sāyaṇhasamaye.

„Von den dem ersten kalpa angehörigen (Königen) hatte König Mahāsammata einen Sohn Namens Roja: dessen Sohn war Vararoja: dessen Sohn Kalyāṇa: dessen Sohn Varakalyāṇa: dessen Sohn Mandhātā(r): dessen Sohn Varamandhātā(r): dessen Sohn Uposatha ⁸: dessen Sohn Cara: dessen Sohn Upacara: dessen Sohn ⁹ Maghādeva. Des Maghādeva Nachkommenschaft waren 84000 Fürsten. Darunter waren im Verlauf drei Okkāka ¹⁰-Stämme. Der dritte Okkāka ¹¹ hatte fünf Frauen Hatthā, Cittā, Jantu, Jālinī, Viçākhā ¹², und jede derselben 500 Frauen als Zofen. Die älteste Gemahlin hatte vier Söhne Okkāmkha, Karakaṇḍu,

¹) B eko putthujjano.

²) C läßt aus Bhagavā te.

³) B Mahāvanam.

⁴) C tesam.

⁵) C pathamam patto.

⁶) läßt aus

ca. ⁷) B ekamante evam te.

⁸) Uposatha fehlt im Mahāvāsa

Cap. 2. — Die Angaben aus dem Dipavaṇsa bei Turnour J. As. Soc. Beng. 1838 pag. 925 differiren hievon, indem auf Varakalyāṇa daselbst Uposatha, dann Mandhātā, darauf Cara, Upacara folgen. Wieder anders bei Hardy p. 126.

⁹) Im Mahāvāsa l. c. stehen zwischen Upacara und Makhādeva (so daselbst) noch mehrere andere Namen. Ebenso im Dipavaṇsa bei Turnour a. a. O. p. 926 und bei Hardy p. 128. 129. ¹⁰) Aus Ikshvāku, mit Wechsel von i in u (vergl. usu für ishū, ebenso im Zend, Mithra-Yeshṭ §. 24) und von u in o (vgl. Okkāmkha)? oder besser wohl aus Aixvāka. — Der Mahāvāsa weiß nichts von drei Okkākastämmen: s. indels Hardy p. 130 und Csoma Körösi a. a. O.

¹¹) Ambaṭṭharājan mit Namen, s. im Verlauf. Hardy hat bloß Amba.

¹²) Drei dieser Namen sind nakshatra-Namen: ebenso Maghādeva.

Hatthinika, Nipura, und fünf Töchter Piyâ, Suppiyâ, Ânandâ, Vijitâ, Vijitasenâ: nachdem sie diese neun Kinder erhalten hatte, starb sie. Da führte der König eine andere feine ¹, schöne Königstochter heim und machte sie zu seiner ersten Gemahlinn. Auch sie gebar ihm einen Sohn. Am fünften Tage zeigte man dem Könige den neugebornen Knaben geschmückt. Der König erfreut gab seiner Gemahlinn eine Wahlgabe. Nachdem sie sich mit ihren Verwandten berathen hatte, erbat sie für ihren Sohn die Herrschaft. Der König aber gewährte ihr dies nicht, sagend: „du böses Weib ², wünschest meiner Söhne Verderben ³!“ Sie aber ging wiederholentlich im Geheimen, den König umschmeichelnd, mit ihren Bitten vor, indem sie sagte: „ein großer König darf seinem Wort nicht untreu werden“ u. dgl. Da rief der König seine Söhne zusammen: „Kinder! ich habe, als ich den jüngsten von Euch, den Knaben Jantu, sah, seiner Mutter übereilt eine Wahlgabe gegeben: sie wünscht das Reich ihrem Sohn übertragen zu sehen. Ihr mögt denn nach meinem Tode zurückkehrend die Herrschaft antreten.“ Damit verstieß er sie, ihnen acht seiner Rätthe beigegebend. Sie aber verließen, ihre Schwestern mit sich nehmend, in Begleitung eines viergliedrigen Heeres die Stadt ⁴. Viele Leute

¹) dahara, klein, zart, fein.

²) nassavasali = naçyavṛṣhali.

Turnour: thou outcast! Hardy: lowcast woman.

³) antarāyam könnte auch bloß Ausschliefung bedeuten.

⁴) Unser Text nennt den Namen dieser Stadt nicht. Nach Turnour a. a. O. pag. 925 (the Okkāka-family quitting Bārānasi founded Kapilavatthu) und Hardy p. 131 ist es Benares. Der Dipavaṇsa selbst indefs führt bei Turnour a. a. O. pag. 927 Okkāka, Okkākamukha, Nipura als 16ten, 17ten und 18ten König in einer Reihe von Fürsten auf, die sämmtlich bereits in Kapilavatthu residirten, während die ihnen vorhergehende Linie in Benares herrschte. — Die Tibetischen Quellen nennen (s. Csoma Kōrōsi a. a. O.) als den Ausgangspunkt des Çākya-Geschlechtes „Potala (Gru-hdsin, the harbour) the ancient Potala or the mo-

schlossen sich ihnen an, indem sie sich überlegten: „nach des Vaters Tode werden die Prinzen zurückkehrend die Herrschaft antreten: laßt uns gehen, uns ihnen anzuschließen.“ Am ersten Tage war das Heer ein *yojanam* groß², am zweiten Tage zwei, am dritten drei. Die Prinzen hielten Rath: „dieser Heereskörper ist groß. Wenn wir irgend einen Nachbarkönig überfallend sein Reich nehmen wollen, wird er uns nicht zurückschlagen (können). Was soll uns aber ein Reich erlangt durch Beeinträchtigung Anderer? der Jambudîpa ist groß: laßt uns im Walde eine Stadt erbauen.“ So zogen sie denn nach dem Himavant zu, daselbst einen Platz zur Errichtung einer Stadt suchend. Am Himavant wohnte ein Büsser von gewaltiger Bußkraft, Namens Kapila, am Ufer eines Sees, das von einem Walde großer Sâka-Bäume umringt war³. Zu dessen Wohnort kamen sie. Sie erblickend frug er wer sie seien, und nachdem er ihre ganze Geschichte gehört, fühlte er Mitleid mit ihnen. Er hatte die Kunst inne, welche *bhummajâla* heißt⁴, vermöge deren er auf 80 Hand Weite oben in der Luft und unten in der Erde Vorzüge und Mängel erschaute. So war da ein Platz gewesen, auf welchem die Schweine und die Rehe Löwen, Tiger u. dgl. in Schrecken zu setzen und in die Flucht zu schlagen

dern Tatta at the mouth of the Indus“. Ueber den wahrscheinlichen Grund der Wahl dieses Ortes s. das von mir in den Akadem. Vorles. über ind. Lit. Gesch. p. 249 not. Bemerkte. — Der Name Ambaṭṭharâjan übrigens führt auf die (damals vielleicht noch nördlicher sitzenden?) Ἀμφάστραι an der Tapti jenseits des Vindhya (oder ob zu den Abastanern am Indus? s. Lassen Indien 2, 178). ¹) ne = enân. ²) „this multitude marched one yojana only“ Turnour. „the retinue of the princes extended sixteen miles“ Hardy. ³) sapṭa = sândra. ⁴) bhumilakkhanam, Turnour: bhûmivijaya, Hardy (vgl. B): — *bhummajâla* steht für *bhaumajâla*, und bezeichnet, gegenüber dem auf die Luft bezüglichen *indrajâla*, die die Erde wie ein Netz umspannenden Zauberkünste?

pfl egten; ebenso machten es daselbst die Frösche und Mäuse mit den Schlangen. Als er diese (dies thun) gesehn, hatte er in der Ueberzeugung: „dieser Landfleck hier ist die Spitze der Erde“, daselbst seine Einsiedelei angelegt. Er sprach nun zu den Prinzen: „wenn ihr die Stadt nach mir nennen wollt, so gebe ich euch diesen Platz“. Sie versprachen es ihm. Der Büsser fügte darauf hinzu: „auf diesem Platze sich befindend würde sogar ein Candâla-Sohn einem (Cakravartin) Weltherrscher an Kräfte überlegen sein¹. Baut zuerst des Königs Haus in der Einsidelei, danach die andere Stadt“: darauf räumte er ihnen den Platz ein, und machte sich selbst nicht weit davon am Fusse des Berges eine Einsiedelei, wo er wohnte. Die Prinzen bauten darauf daselbst die Stadt, gaben ihr, weil sie auf dem von Kapila bewohnten Platze gebaut war², den Namen Kapilavatthu „Kapila-Wohnung und schlugen darin ihren Wohnsitz auf. Es überlegten nun die (mitgegebenen) Râthe: „diese Prinzen sind in das Jünglingsalter eingetreten. Wenn ihr Vater in der Nähe wäre, würde er ihr Heimführen und ihre Hochzeit besorgen. Jetzt aber ist das unsere Sorge“: sie sprachen darauf hievon mit den Prinzen. Die Prinzen waren der Ansicht: „wir sehen nicht unser würdige Fürstentöchter, noch für unsere Schwestern deren würdige Fürstensöhne. Geschlechtserniedrigung³ aber gehen wir nicht ein.“ Aus Furcht somit vor Erniedrigung ihres Geschlechtes setzten sie die älteste Schwester als ihre Mutter ein, und wohnten den übrigen

¹) atiseti = aticete vgl. aticaya, aticayana etc. ²) Nach Fausböll's freundlicher Mittheilung ist nämlich vuttha = ushita, √ vas, vergl. p. 416, 21. 22 vasanokâsa, und katattâ = kṛitatvât zu fassen. ³) sambheda im Sinne von sapkara.

Schwestern bei. Als ihr Vater von diesem ihrem Vorgehen hörte sprach er (erfreut) den Spruch: „Fähig (sakyâ) fürwahr sind meine Prinzen“. Dies ist die Entstehung der Sakya (des Çâkya-Geschlechtes). Von da ab sind bis zu Suddhodana Alle Sakya genannt worden¹.“

Auch Folgendes erzählte Bhagavant²:

Ambaṭṭharâjan, der Okkâka, frug einst seine beisitzenden Râthe: „wie mögen wohl jetzt die Prinzen sich befinden³!“ Sie antworteten: „es ist, o Herr, an der Seite des Himavant am Ufer eines Sees ein Wald von großen Sâka-Bäumen⁴; dort befinden sich jetzt die Prinzen: aus Furcht vor Erniedrigung des Geschlechtes wohnen sie ihren eignen Schwestern bei.“ Da sprach Ambaṭṭharâjan, der Okkâka, den Spruch: „Fähig fürwahr sind die Prinzen!“ Seitdem sind sie als die Ambaṭṭhasakya (fähigen Ambaṭṭha) bekannt, und dies ist der Ursprung (?) der Sakya.

Da traf sich's, daß ihre älteste Schwester am Ausatz erkrankte: ihre Glieder glichen den Blumen des kovidâra-Baumes⁵. Die Prinzen überlegten sich: „Wenn wir mit Dieser zusammen an einem Orte Lager, Aufenthalt, Essen u. s. w. theilen, so wird diese böse Krankheit auch auf uns übergehen“. Sie hoben sie daher auf den

¹) Soweit Turnour Mahāv. praef. p. 36. ²) Es folgt ein anderer kurzer Bericht des Bisherigen. ³) çrâmyanti eig. „zu leiden haben“, ein Ausdruck des Mitleids von Seiten des reuigen Vaters. ⁴) da auch hier wieder die Sâka(Çâka)-Bäume (Tectona grandis) genannt werden, liegt die Vermuthung nahe, daß der Ursprung des Namens Sakya (Çâkya) mit ihnen in Verbindung stehe. ⁵) Nach Wilson ist kovidâra eine Art Ebenholz, Bauhinia variegata: „her whole body became white like the flower of the mountain ebony“ Hardy.

Wagen, als ob sie zu einem Spiel im Freien zögen, und als sie in den Wald gekommen, gruben sie eine große Höhlung¹, thaten sie, mit Nahrung und Speise versehen, hinein, deckten die Grube oben zu, indem sie Erde darauf häuften, und gingen davon. Zu derselben Zeit war auch ein König² Namens Râma vom Aussatz befallen worden, der, da seine Frauen und Verwandten sich vor ihm scheuten, im Kummer darüber seinem ältesten Sohne das Reich überließ, und in den Wald zog. Er baute sich da eine Hütte von Laub, nährte sich von Wurzeln und Früchten und ward dadurch in Kurzem wieder gesund und von klarer Farbe³. Im Walde hin und her streifend sah er einen hohlen Baum⁴: er reinigte die sechszehn Hand große Höhlung⁵ im Innern desselben, machte eine Thür und ein Luftloch (Fenster) hinein, band eine Leiter an und schlug darin seine Wohnung auf. In einer Kohlenpfanne machte er sich Feuer und lag in der Nacht nach den Tönen (der Thiere) lauschend da. „An dem⁶ Platze hat ein Löwe gebrüllt, an dem⁶ ein Tiger“, das sich merkend ging er am Morgen dahin, nahm das (von diesen) beim Fraß übriggelassene Fleisch an sich, kochte es und nährte sich damit. So saß er eines Tages gegen Morgen da, nachdem er sein Feuer angezündet hatte. Da geschah es, daß ein Tiger die Witterung der Königstochter bekam, und den Platz aufgrabend ein Loch in ihre Höhle machte. Als sie den Tiger durch das Loch erblickte, stieß sie erschreckt

¹) eig. einen Lotusteich! ²) „king of Benares“ Hardy, was aber nicht zu seiner früheren Angabe (auf p. 181) paßt, wonach König Amba in Benares herrschte. ³) suvarṇavarṇah, von goldener Farbe „pure as a statue of gold“ Hardy. ⁴) susira, sushira. ⁵) Statt koḷāpam und koṭhāsam vermuthete ich koṭāram. ⁶) asukasmim, von asuka, einer Weiterbildung vom Nomin. asu.

ein Geschrei aus. Der Prinz hörte die Stimme und da er sie als die Stimme eines Weibes erkannte, ging er am Morgen dahin. „Wer ist hier?“ sprach er. „Ich bin ein Weib¹, Herr!“ „So komm heraus.“ „Nein, ich komme nicht.“ „Warum?“ „Ich bin ein Fürstenkind.“ So, obwohl in einer Höhle² vergraben, wahrte sie doch ihren Stolz. Da frug er sie nach Allem, sagte ihr dann: „auch ich bin ein Fürst“, nannte ihr sein Geschlecht und sprach: „komm nur! ich bin geworden wie die Butter (sarpis), die auf der Milch schwimmt³.“ Da sagte sie: „ich bin krank am Aussatz, Herr! ich kann nicht herauskommen.“ Erfreut⁴ antwortete er nun: „ich bin im Stande, dich zu heilen⁵“, reichte ihr die Leiter, zog sie heraus, führte sie nach seiner Wohnung, gab ihr die Heilkräuter die er selbst gegessen hatte, machte sie in Kurzem gesund und von klarer Farbe, und wohnte ihr dann bei. Von der ersten Beiwohnung ward sie schwanger und gebar ihm zwei Söhne, ebenso das zweite Mal, und so sechszehn Male. So waren es denn zweiunddreißig Brüder, die der Vater der Reihe nach, wie sie verständig wurden, in allen Fertigkeiten unterrichtete. Eines Tages kam ein Bewohner der Stadt des Königs Râma, der auf dem Berge Edelsteine suchte, nach jenem Orte, sah den König, erkannte ihn und sprach: „ich erkenne dich, hoher Herr⁶!“ „Woher kommst du?“ von ihm befragt, antwortete er „aus der Stadt, hoher Herr!“

¹) mātugāma, eigentl. Mutterschaar, dann entsprechend dem antāpura, Frauenzimmer, *ṣṛāṅṅin* auch für ein einzelnes Weib gebraucht. ²) so-bbhe, *ṣvabhre*.

³) d. i. so leicht, so leichten Muthes, so froh. „our meeting together is like that of the waters of the rain and the river“ Hardy.

⁴) So ist katakammo wohl zu fassen.

⁵) sakko zu lesen? oder: „nun ich verstehe mich darauf, du kannst geheilt werden.“? *tikicch* für *cikicch*, eine höchst interessante Form.

⁶) deva, eig. „Gott!“ die höfische Anrede für den König.

Da frug ihn der König, wie alles stünde. Während sie so zusammen sprachen, kamen die Knaben ¹ herzu. Sie sehend frug Jener „wer sind diese?“ „Meine Söhne, Freund!“ „O hoher Herr! was willst du, umgeben von diesen zweihunddreißig Prinzen, im Walde machen! komm doch! und verwalte dein Reich!“ „Genug damit, Freund! Hier allein ist mir wohl.“ Jener aber: „jetzt habe ich ein wahres Geschenk ² von einer Nachricht gewonnen“ also denkend, ging in die Stadt zurück und enthüllte (berichtete) dem Sohne des Königs. Dieser machte sich mit einem viergliedrigen Heere auf dorthin, um seinen Vater zurückzuführen, und bestürmte denselben auf alle Weise mit seinen Bitten. Der Vater aber: „genug mein lieber Sohn! Hier allein ist mir wohl“ also sprechend willigte nicht ein. Da dachte der Königssohn: „der König will nun einmal nicht zurückkehren. Wohlan ³, so will ich ihm hier eine Stadt bauen.“ So ließ er denn den koḷa-Baum ⁴) herausnehmen, einen Teich graben und eine Stadt bauen, gab derselben die beiden Namen Koḷanagara und Vyagghapajja, weil sie durch Hinwegräumung des koḷa-Baumes und dem Pfade des Tigers folgend gebaut war, und zog heim. — Als darauf die Prinzen das Jünglingsalter erreicht hatten, sprach zu ihnen die Mutter: „Kinder! die in Kapilavattu wohnenden Sakya sind eure mütterlichen Oheime!

¹) dāraka Kind, und dāra (dārās) Frau gehen wohl auf /dar „spalten“ zurück, in dem Sinne, den dies Verbum sonst nur in Verbindung mit Praeposition ā hat: „sich abarbeiten, mühen, sorgen, bekümmern um etwas“: bedeuten also eigentlich wohl „was Sorge, Mühe macht, Pflege braucht“, ähnlich also wie bhāryā, bhṛitya. ²) bhage Voc. von bhaḡi „der Einem zuspricht, Freund“? oder wie?

³) prābhṛita a present, en offering to a deity or sovereign, Wilson. ⁴) handa, geschwächt aus hanta, eig. Schlachtruf, resp. plur. Imper. „schlägt todt“, dann überhaupt Ausruf der Freude, Ermunterung.

⁵) the kolom tree, Nuclea cordifolia, Hardy.

Suchet ihre Töchter zu erhalten.“ So machten sie sich denn eines Tages, als die jungen Fürstinnen zum Spiel nach dem Flusse gingen, auf, bemächtigten sich des Flußufers, riefen ihre Namen aus, traten vor, nahmen die Königstöchter und zogen mit ihnen heim. Die Sakya-Könige, als sie es hörten, dachten: „laßt es sein! wohlan¹⁾: es sind ja unsere Verwandten,“ und waren still. Dies ist die Entstehung der Koliya.

Von den in dieser Weise gegenseitig Heimführung und Hochzeit übenden Sâkiya und Koliya pflanzte sich das Geschlecht bis auf Sîhahanu fort, wie (anderswo) ausführlich zu lernen ist. König Sîhahanu aber hatte fünf Söhne: Suddhodana, Amitodana, Dhotodana, Sukkodana, Sukkhodana. Dieselben ließen die Herrschaft bei Suddhodana. Der Schoofs von dessen erster Gemahlinn Mahâmâyâdevî, Tochter des Königs Añjana, ist es, in welchen der vollendete hohe Mann²⁾, in der im Jâtakanidâna beschriebenen Weise aus der Stadt der Tushita-Götter herabkommend³⁾, sich einliefs; ordnungsgemäfs ihn verlassen habend, erreichte er die volle Erkenntniß, setzte das Rad des guten Gesetzes in Bewegung, kam als es die Reihe war nach Kapilavatthu zurück, setzte den grofsen König Suddhodana etc. in die Frucht der Edlen ein, zog wieder aus um in den Ländern umherzuwandeln, kehrte zu einer andern Zeit wieder zurück und wohnte mit 1500 bhikkhu in Kapilavatthu im Nigrodha-Haine. — Als nun damals der Bhagavant daselbst sich aufhielt⁴⁾, entstand zwischen den Sâkiya

¹⁾ bhane, wörtlich: „o Freund?“
vitvâ, / cyu, çeu.

²⁾ Buddha nämlich.

³⁾ ca-

⁴⁾ s. Dhammapada p. 351. Hardy Manual p. 307.

und Koliya ein Streit über Wasser. Wie geschah das? Zwischen den beiden Städten Kapilapura und Koliyapura nämlich ist ein Fluß Namens Rohiṇī¹: der hat manchmal wenig Wasser, manchmal viel. Wenn wenig Wasser ist, pflegen die Sâkiya wie die Koliya sich das Wasser zur Berieselung ihrer Felder durch Anlegung von Kanal-Rinnen zu verschaffen. Eines Tages, als ihre Leute dabei beschäftigt waren, und einander das Wasser wegnahmen², schimpften sie sich mit ihrer Herkunft: „Euer Königshaus hat den eignen Schwestern beigewohnt, wie Hunde, Schweine³, Schakale u. dgl. Gethier“: „Euer Königshaus hat in einem hohlen Baume gewohnt, wie die Fledermäuse“⁴, und meldeten es dann ihren Königen. Erzürnt rüsteten⁵ sie sich zum Kampfe, und zogen nach dem Ufer der Rohiṇī. Ihr Heer war einem Vogelschwarme gleich⁶. Da kam Bhagavant: „meine Verwandten streiten sich: wohlan ich will sie davon zurückhalten“ also denkend, durch die Luft herbei, stellte sich zwischen die beiden Heere — Einige sagen, er kam von Sâvatthi, weil man ihn holen ließ⁷ — und recitirte (so, in der Luft) stehend das Attadaṇḍasutta (von denen, welche den Stock heben, Suttanipâta 4, 15). Dieses gehört habend, warfen alle von Bewegung ergriffen ihre Waffen nieder⁸, verneigten sich dem Bhagavant, und ließen ihm einen kostbaren Sitz zurecht machen. Bhagavant stieg herab, nahm

¹) Hardy l. c.: the Rohiṇī is said by Klaproth to come from the mountains of Nepaul, and after uniting with the Mahānada, to fall into the Rapti, near Goruckpur. ²) oder nach C. „und sich einander aufzogen“ (s. √ bhaḍ).

³) soṇa? „like pigs and dogs“ Hardy. ⁴) piṇḍacillikā? „like bats“ Hardy. ⁵) sajjā, eig. sajjā, deren Bogensehne gespannt ist.

⁶) oder nach C: einem Meere. ⁷) āvajjitvā ist wohl Gerundium Passivi (des Causativi?) von √ vraj, mit ā. ⁸) chaḍḍetvā, √ chard vomere.

auf dem dargebotenen Sitze Platz, recitirte das Phandanajâtaka (48, 2), welches beginnt: „ein Mann, der eine Axt in der Hand hat“, sodann das Laṭukikajâtaka (36, 7), welches beginnt: „ich preise den, o Elephanten!“ und das Vaṭṭakajâtaka (40, 9):

„wenn einig, fliegen freudevoll mit dem Netze die Vögel fort:

wenn aber sie uneins werden, dann kommen sie in meine Macht¹.“

Darauf setzte er ihnen ihre aus alter Zeit stammende Verwandtschaft auseinander, und erzählte ihnen ihren hohen Stammbaum. Sie aber: „von Alters her sind wir Verwandte“ also erkennend nun überaus friedlich wurden“.

Drauf gaben die Sākya und die Koliya dem Bhagavant je dritthalbhundert Jünglinge zur Umgebung. Bhagavant den früheren Grund (die Causalverbindung mit ihrer früheren Existenz?) derselben erschauend sagte: „hier die Bhikkhu!“ Da erhoben sie sich, kraft — seiner?² — iddhi (riddhi) mit sich entfaltenden acht parikkhara (parishkāra) versehen (?), in die Luft, kamen zum Bhagavant heran und verehrten ihn. Bhagavant nahm sie und ging mit ihnen nach dem Mahāvana (vihāra). Ihre Frauen³ aber schickten ihnen Boten: auf alle Weise

¹) Dieser Vers, somit das betreffende Jâtaka, basirt offenbar auf derselben Geschichte, die wir im zweiten Buche des Pañcatantra (wie im Eingange des Hitopadeṣa) vorfinden: vgl. ibid. v. 10 und Hitop. I. v. 37, welche beiden Verse zusammen ein getreues Abbild unsers Verses hier geben. Es erhalten hierdurch Fausböll's Worte (s. oben p. 414) über die Bedeutung der Jâtaka für die mittelalterliche und neuere Volksliteratur gleich einen praktischen Beleg, wobei ich im Uebrigen auf das schon im dritten Bande dieser Studien pag. 356—61 von mir darüber Bemerkte verweisen kann. Vergl. jetzt auch Benfey Pañcatantra I, 305-6. 2, 540.

²) Denn sie selbst erhielten ja, s. im Verlauf, die iddhi erst später. ³) pajāpatiyo, their wives, Hardy Manual p. 308. In der That kann das Wort hier eben nur materfamilias bedeuten, wie wir es denn auch schon oben

durch dieselben verlockt werdend, wurden sie sehnstüchtig. Als nun Bhagavant diese ihre sehnstüchtige Stimmung erkannte, zeigte er ihnen den Himavant, und sagte, um ihnen dort durch die Erzählung von dem Kuṇḍalajātakam die Unlust zu vertreiben: „Habt ihr, o Bhikkhu, wohl schon früher den Himavant gesehen?“ „Nein, Bhagavant!“ „Hier, o ihr Bhikkhu, schauet denn!“ Indem er sie kraft seiner iddhi durch die Luft führte, zeigte er ihnen die verschiedenen Berge: „Hier ist der Goldberg! hier der Silberberg! hier der Edelsteinberg“ und kam so nach Manosilātala (Zinnoberfläche), dem Kuṇḍala-Teiche¹. Drauf ordnete er an: „alle mit vier oder mehr Füßen begabten, dem Thierreich angehörigen Wesen auf dem Himavant sollen herbei kommen, und hinter allen auch der Vogel Kuṇḍala“. Als sie nun herbeikamen, zeigte er sie ihnen, indem er sie unter Erklärung ihrer Arten und ihrer Namen schilderte: „Dies, o ihr Bhikkhu! sind Flamingo (haṇsa), dies Fischreiher (krauṇca, s. Dhammap. 155), dies cakka-vāka (Anas casarca), Krähen (karavikā), Elefantenschnäuzchen², Lotusfrohe (?paushkaraçātaka)“. Erstaunten Herzens schauten sie zu. Als sie aber hinter allen den Kuṇḍala-Vogel herbeikommen sahen, umgeben von 1000 Vogeljungfrauen, sitzend mitten auf einem Holzstück, welches von zwei dgl., die mit dem Schnabel darauf bissen, getragen ward³, sprachen sie in Gedanken über dies selt-

(p. 421, 8) in dieser selben Bedeutung gehabt haben, und zwar als Beinamen von Buddha's leiblicher Mutter, während es sonst ja gerade als Eigenname seiner Stiefmutter bekannt ist. ¹) zu daha s. Fausböll, Five Jāt. p. 27.

²) hatthisoṇḍakā entweder von hastiṇḍā, an elephants trunk, also mit einem Schnabel wie eine h.:., oder aus hastin und ṣaṇḍaka, von ṣaṇḍa fond of, addicted to, so daß damit Vögel bezeichnet wären, die sich stets in der Nähe des Elefanten aufhalten, vergl. die Löwenwächter.

³) Hardy pag. 309 „they saw two kokilas take a sprig in their mouths,

same Wunder zum Bhagavant: „ob etwa, Herr! auch der Bhagavant hier früher Kuṇāla-König gewesen ist?“ „Ja, ihr Bhikkhu! und durch mich ist das Kuṇāla-Geschlecht entstanden. Denn vormals wohnten wir hier zu vier Leuten, (nämlich) Mahânâradadevala der ¹ isi (rishi), Ânanda der König der Geier, Puṇṇamukha der Pushyakokila (?), ich als Vogel Kuṇāla“. So erzählte er das ganze Mahâkuṇâlajâtakam (55, 4). Als sie es gehört, schwand diesen Bhikkhu die Unlust, welche ihnen in Bezug auf ihre alten (früheren) Genossinnen ² entstanden war. Darauf erzählte ihnen Bhagavant die wahre Erzählung. Am Ende (paryavasâne) der Erzählung war jeder Hintere sotaâpanna, jeder Obere anâgâmin: es gab gar keinen puthujjana oder arahan (darunter) ³. Darauf nahm sie Bhagavant und stieg mit ihnen wieder ⁴ hinab zum Mahâvana (vihâra). Und heimkehrend gingen diese Bhikkhu (nunmehr) kraft ihrer eignen iddhi (durch die Luft). Da zeigte ihnen Bhagavant behufs des oberen Weges wiederholt die Lehre: und alle Fünfhundert, die Beschauung (vipaṣyanâ) erfassend, faßten Halt in der Arahats-Würde. Der zuerst (davon) Erreichte kam zuerst an: und mit dem Gedanken „ich will es dem Bha-

each holding it by the end: and the king of the kokilas alighting upon it they flew through the air“. — S. Böhrtlingk-Roth unter kuṇāla, kunāla, kunālaka, der indische Kukul, berühmt durch seine schönen Augen und seinen lieblichen Gesang. ¹) Ich ziehe vor °devalo isi zu lesen, da sonst die Zahl vier nicht herauskommt. ²) d. i. ihre Frauen, resp. die Trennung von denselben: dutiyikâ, die Zweite, vergl. dvitīya sowohl Feind als Freund. ³) d. i. auch der Niedrigste hörte auf prithagjana zu sein, ward çrotaâpanna: aber die Stufe des Arhat erreichte noch Keiner. ⁴) puna-d-eva. Hier liegt indeß kein eingefügtes d, sondern im Gegentheil die alte Form von punar vor, welches aus punat (Accus. Neutr. Part. Praes. /pâ, reinigend) entstanden ist. Der Uebergang der Bedeutung ist ein ähnlicher, wie bei dem in gleichem Sinne gebrauchten adv. muhus aus /muh betäubend.

gavant sagen“ herankommend, und sprechend: „ich bin nun froh, o Bhagavant! habe keine Sehnsucht weiter“, setzte er sich, den Bhagavant verehrt habend, abseits¹ nieder. So der Reihe nach sie Alle herankommend sich um den Bhagavant herum niedersetzten: (es geschah dies) am uposatha (upavasatha)-Tage des jettha (jyaishṭha) Monats zur Abendzeit.

Berlin, April 1862.

A. W.

Der çabalihoma,

ein Waldorakel im Frühlings.

Unmittelbar hinter der Darstellung des Gargatrirâtra, d. i. des in seiner Stiftung dem Garga zugeschriebenen, mit drei Soma-Pressungstagen versehenen Soma-Opfers, führt das Tândyam Pañcaviṇṣam (in 21, 3) einen merkwürdigen Brauch an, welcher den obigen Namen führt. Nach Lâtyâyana (9, 8, 1 ff.) resp. Drâhyâyana (26, 4) ist derselbe für den bestimmt, welcher sich das Gedeihen von tausend (Stück Vieh) wünscht. Çâṇḍilya zwar habe die Bedingung gestellt, daß derselbe vorher mit dem (genannten) trirâtra geopfert haben müsse, und ziehe dafür die Worte des Tândyam heran, welche den trirâtra als das Kalb der çabali, resp. als sie zur (Milch)-Spendung veranlassend, bezeichnen und somit in der That einen direkten Bezug zwischen Beiden involviren. Nach

¹) ekam-antam für ekântam s. Fausböll, Five Jât. p. 22. Vergl. im Rik z. B. çatamûti 1, 102, 6, sahasramûti 1, 52, 2, açvamishṭi 2, 6, 2, viçvaminva 1, 61, 4, viçvamejaya, samudramiṅkhaya 9, 35, 2. 5. In den letztern drei Wörtern steht das erste Glied allerdings auch grammatisch im Aocusativ.

Dhānamjayya indessen stehe der çabalihoma jedem Beliebigen, der den obigen Wunsch hege, frei, auch wenn er somit den trirâtra noch nicht geopfert hat. Gegenüber der Stellung nun, welche der çabalihoma im Tâṇḍyam einnimmt, — unmittelbar zwischen dem Gargatrirâtra und dem açvatrirâtra —, sowie den sonstigen Zeugnissen nach *), liegt es nahe, diese Freigebung direkt als eine sekundäre Abschwächung zu betrachten, wie wir auch sonst noch hie und da dem Rigorismus Çāṇḍ.'s gegenüber durch Dhān. die laxere Praxis vertreten sehen: in diesem Falle indessen mag es sich wirklich so verhalten, wie Dhān. angiebt. Es unterliegt nämlich wohl keinem Zweifel, daß der çabalihoma ein alter volksthümlicher Brauch ist, dessen Aufnahme in das çranta-Ritual erst Resultat einer sekundären Aneignung gewesen sein wird, während er eben schon vorher selbständig im Volke wurzelte. Im grihya-Ritual freilich, in welchem man demnach vor Allem noch Spuren desselben vermuthen sollte, habe ich deren bis jetzt noch nicht vorgefunden. Der Grund zur Aufnahme in das çranta-Ritual hier ist wohl darin zu suchen, daß für den Gargatrirâtra ein Opferlohn von 1000 Kühen festgesetzt ist (Pañc. 20, 15, 13), und bei der Vertheilung derselben an die drei Götter Soma, Indra und Yama, welche vermitteltst Loosens geschieht, dem Indra eine çabalî pashṭhauḥî (Pañc. 21, 1, 5) d. i. eine scheckige dreijährige Kuh zufällt. Da lag es denn natürlich nahe, die für das (tausendfache) Gedeihen des Viehes gebräuchliche Anrufung der çabalî, d. i. wie wir sehen wer-

*) Das Anupadasūtram 6, 3 erläutert die betreffende Stelle mit ° iti samyogāt tadyājinaḥ. Nach Dhanvin zu Drāhy. bezeichnet auch Āpastamba den çabalihoma ausdrücklich als ein sekundäres Glied des trirâtra, nicht als beliebig von dem genannten Wunsche abhängig. Auch Sāyaṇa zum Tâṇḍyam läßt ihn nur für den, welcher den trirâtra feiert, gelten.

den der bunten, mannichfachen Naturkraft, heranzuziehen, und mit dem Ceremoniell jenes dreitägigen Soma-Opfers in Verbindung zu bringen. Uebrigens scheint auch das Tâṇḍyam selbst die Beschränkung auf den trirâtra-Opferer fallen zu lassen, wenn es darin nach obigen Worten ausdrücklich heisst: „wer so weis, dem spendet (melkt) sie ungeben (d. i. wohl = apradâpitâ, ohne durch ihr Kalb, den trirâtra, zum Spenden veranlaßt zu sein?), wenn Einer obwohl würdig zum Nahrungsgenusse seiend dennoch nicht dazu kommen kann“.

Für den allgemeinen Charakter der çabali-Feier spricht jedenfalls auch das Datum, welches Lâṭyâyana (und Drâhy.) dafür angiebt (während das Tâṇḍyam nichts der Art erwähnt). Danach trifft dieselbe in den Frühling, und zwar auf die zunehmende Hälfte des Monats. Am ersten Tage derselben hat der Betreffende sich Haare und Bart zu scheeren. Er thut darauf eine barâsî um (Tâṇḍya), worunter, dem Anupada zu Folge, nach den Adhvar-yavas (d. i. den Anhängern des Yajurveda) ein Linnenkleid zu verstehen ist: kshaumî barâsîty adhvaryûṇām. Dieselbe Erklärung giebt Lâṭy. 9, 2, 15 zu Pañcav. 18, 9, 16 (barâsî neshṭur iti kshaumî syât). An unserer Stelle indessen hat Lâṭy. statt dessen einfach die Angabe, daß es ein neues noch ungetragenes Kleid ahatam vasanam sein solle *). In

*) Auch Sâyana zum Tâṇḍya erklärt hier barâsî durch ahatam vâsas, während er zu 18, 9, 16 es durch grobes Kleid aus Baumrinde erklärt: kârpâpekshayâ hinâ vṛikshatvacâ nirmitâ. Ebenso hat Wilson (nach Amara, Lois. Desl. p. 154) für varâçi, varâsî die Bedeutung: coarse cloth (sthûlaçâṭakam Am.) und für varâsî gar: dirty clothes. Âçvalâyana 9, 4 hat: kârpâsam (baumwollen) vâsaḥ potuḥ, kshaumî barâsî neshṭuḥ, wo kshaumî (linnen) somit als Beisatz zu barâsî dient. Aus Kâṭh. 15, 4 asir vâlâvṛito vâvṛir yâlapratigrathitâ (vavṛir jâla °?) barâsî dâmaḍûshâ (!) vatsataro vâ çabalo dakṣhiṇâ geht der Stoff der barâsî nicht hervor. Etymologisch ist das Wort unklar. Das anlautende b hindert zwar wohl nicht, es auf / var tegere durch

diesem Gewande liegt er zwölf Nächte*) hindurch auf bloßer Erde, auf einem etwas erhöhten Platze, und nährt sich während dessen nur von heißer Milch. Während dieser Zeit wird in seiner Wohnung das Feuer beständig unterhalten: außer dem Freunde, der den praisha, die Anrufung der çabalî, für ihn recitiren wird, darf kein Anderer hinter den Opfernden drein treten: er darf ferner selbst nur das Allernöthigste sprechen, und sich seinem Weibe nicht nahen. Wenn nach der zwölften Nacht das Morgenroth zu schwinden beginnt*), opfert er dann den çabalîhoma. Es wird zu dem Behufe der Feuerplatz zusammengekehrt, mit Gräsern bestreut, und udumbara-Hölzer in's Feuer geworfen. Auch die beiden Opferlöffel, die sruca und der sruva, sowie der Becher müssen von udumbara-Holz sein. Aus diesem Becher schöpft er saure Milch, Honig und Butter vermittelt des sruva in die sruca, viermal oder achtmal, und opfert dies in das Hausfeuer mit dem Spruche: „o Çabalî, du bist ein alle Räume umfassendes Meer! du bist das brahman der Götter, bist Erstgeborene der Ordnung, bist Nahrung! du bist Licht, du bist Glanz, du bist Unsterbliches: wir kennen dich, o Çabalî, die strahlende! die Erde ist einer deiner Füße, die Luft einer, der Him-

Añix āsa, vgl. yavāsa, kilāsa, zurückzuführen, da sich b mehrfach sekundär aus v entwickelt hat: andererseits indessen scheinen die etymologisch freilich dunklen Wörter barsā, barsva, bṛisī, mit denen aus Gras bestehende Kissen, Polster bezeichnet werden, specielle Ansprüche auf Verwandtschaft mit barāsi zu haben, obschon allerdings die Auseinanderziehung des Themas bars in barās immerhin etwas Auffälliges haben würde.

*) Diese zwölf Nächte am Anfang des im bürgerlichen Leben mit dem Frühling beginnenden Jahres repräsentiren die zwölf Monate desselben, s. meine Abb. über Omina p. 388.

**) so erklärt Agnisvāmin upavyusham, also ganz wie upavyushasam Kāty. 21, 3, 13: indessen steht die Angabe des Tāṇḍyam parā vāgbhyaḥ sampravāditoh damit in einigem Widerspruch, und es ist vielleicht besser upavyusham ganz allgemein: „bei Tagesanbruch“ (vergl. vyūṣṭi, vivasvant) zu fassen.

mel einer, das Meer einer. Dieses bist du, o Çabali! Wir kennen dich. So spende uns Saft und Kraft, einen Strom von Reichthum, o Çabali! die du die mächtigste unter den Geschöpfen *) bist. Möchte ich mein Gelübde (meinen Wunsch) erreichen.“ Mit „sei Segen drauf!“ opfert er die zweite Spende. Den Rest, der in der sruca bleibt, gießt er in den Becher und verzehrt denselben. Hierauf werden sruca, sruva und Becher abgewaschen und bei Seite gelegt, nach Çandilyâyana dagegen ins Feuer geworfen (da ihr Zweck erfüllt ist). Ehe nun noch irgend welche Stimmen laut werden (Tândyam, nach Dhanvin: ehe noch die Vögel ihr Lied beginnen), geht er nach Osten oder Norden hin aus dem Dorfe hinaus in den Wald, nach einem Fleck, der fern genug ist, daß der Laut eines Thieres aus dem Dorfe daselbst nicht mehr gehört werden kann: hier faßt er einen Grasbüschel mit der Hand an und ruft nun dreimal aus vollem Halse: „Çabali! Çabali!“ Wenn ihm dann ein anderes Thier als ein Hund oder Esel antwortet, so erkennt er daraus, daß sein Opfer Erfolg haben wird. Antwortet kein Thier, so wiederhole er das Opfer im nächsten Jahre. Hiermit schließt das Tândyam. Lâtyâyana dagegen (und Drâhy.) sagt, daß er das Opfer noch zwei Jahre hinter einander wiederholen möge: falls aber gleich das erste Mal ein Hund oder ein Esel antwortet, oder falls auch im dritten Jahre noch kein Thier ihm Antwort giebt, so erkenne er daraus, daß er keine Hoffnung hat mit dem Vieh Glück zu haben. Das Vâmadevyam (sâman) habe dann als çânti, Besänftigung des Unglücks, zu dienen.

*) Sâyaṇa zieht prajānām zu dhārām: seine Worte lauten çacishthā atiçayena çaktimati hy asmākam prajānām ca sarveshu no (ob vasor vasuno zu lesen?) dhārām dhukshva.

Es liegt uns hier offenbar ein ganz ähnliches Orakel vor, wie auf anderem Gebiete unser Kukukorakel oder das in der Oberpfalz als Liebesorakel verwendete Hundebellen*). Wer nun aber ist diese Çabalî, die hier aufgefordert wird, ihre Zusage durch den Mund eines Thieres zu geben? Nach dem Tândyam (vâg vai çabalî) ist es die vâc, was Sâyaṇa durch stutirûpabhâgâbhimânidevatâ umschreibt, während er çabalî durch kâmadhenuḥ erklärt. Offenbar hat auch das Tândyam diese letztere Bedeutung für çabalî im Auge, da es fortfährt: tasyâs trirâtro vatsaḥ, und im nächsten Satze sowie in dem homamantra auch die $\sqrt{\text{duh}}$ dafür verwendet; desgleichen sind auch die vier Füße, von welchen der letztere spricht, auf die gleiche Vorstellung hinführend. Es liegt somit hier bereits im Wesentlichen dieselbe Auffassung vor, die uns aus dem ersten Buche des Râmâyana (52, 20 ff. Schlegel) bekannt ist, die Vorstellung von einer Wunschkuh, welche als „das mächtigste aller Geschöpfe“ im Stande ist, alles zu gewähren, was man von ihr wünschen mag. Es gehört diese Vorstellung vielleicht sogar bereits der Urzeit an, denn wenn auch die in der Brâhmaṇa-Periode ja sonst noch so häufig erwähnte kâmadughâ im Rîk nicht nachweisbar scheint, so ist doch die eddische Kuh Audhumbla und das Horn der Ziege Amalthea in nächster Verwandtschaft stehend. Für unsere çabalî hier indessen möchte ich außer dieser mythologischen Beziehung, welche auf der dankbaren Anerken-

*) s. Schönwerth I, 138-9 „Bei Waldmünchen wirft sie am Thomas-Abend nach Gebetläuten oder um Mitternacht einen Prügel auf einen Baum, und spricht dabei: „Hunderl, ball, ball! Ball üba nein Mal (Meilen)! Ball üba's Land! Wau mein feins Liab wahud.“ Wo nun ein Hund zu bel-len beginnt, (da) heirathet sie hin. Gleiches Verfahren gilt auch in der Wal-burgsnacht. Da auf dem Lande alles während der Nacht ruhig ist, hört man leicht das Bellen der Hunde.“

nung alles des Guten, welches dem Menschen von der Kuh zu Theil wird, beruhen mag, daneben noch eine zweite, mehr spekulative Bedeutung, geltend machen. Die Beziehung auf die *vâc* nämlich, die das *Tândyam* überliefert, ist nicht so trocken zu fassen (auf die Lobpreisungen beim Opfer bezüglich), wie dies bei *Sâyana* geschieht. Hier hat *Dhanvin* (zu *Drâhy.*) offenbar das Richtige, wenn er aus *Pañcav.* 20, 14, 2 die Stelle heranzieht: „*prajâpatir (vâ idam) eka âsît tasya vâg eva svam âsît, vâg dvitîyâ | Prajâpati* war allein, nur die *vâc* war ihm zu eigen: die *vâc* war die Zweite“. Das schöpferische Wort des *Prajâpati*, welches als schöpferische Kraft ja bereits im letzten Buche des *Ṛik* (10, 125) verherrlicht wird, und in den *Brâhmaṇa* eine so hervorstechende Rolle spielt, ist offenbar auch hier unter *vâc* zu verstehen. Und durch ihre Gleichsetzung mit *çabalî* wird uns denn nun auch in der That für diese praegnannte Form der Wunschkuh, wie ich meine, der richtige Schlüssel. *çabalî*, die scheckige, bunte*), ist nämlich als die allen den mannichfachen Schöpfungen des Weltenvaters zu Grunde liegende Urmaterie resp. als die bunte Naturkraft zu verstehen, welche neben dem Weltenschöpfer als *increata* gleichberechtigt, als *pitryâ râshṭrî*, väterliche Königin *Ath.* 4, 1, 2 einhergeht. Denn die Schöpfung aus Nichts ist dem *Brâhmaṇa* unbekannt: entweder denkt er sich dieselbe als eine reine Emanation, Entstrahlung aus dem Absoluten selbst — dies die Grundlage der *Vedânta*-Lehre, oder aber als eine Entwicklung aus dem Unentwickelten in Folge des durch den daneben stehenden Urgeist

*) in *Ts.* 4, 3, 11, 5 findet sich *çabalîs* (Nom. Singul. Fem.) als Beiname der *ushas* (*Kâth.* 39, 10 hat die regelrechte Form *çabalî*).

gegebenen Anstoßes, — dies die Grundlage der Sâṅkhya-Lehre. Und diese letztere dualistische Anschauung ist es eben, welche, wie ich meine, der Vorstellung von der çabalî und den sonstigen gleichen Angaben zu Grunde liegt. Hieher gehört zunächst jene Variation des in Vs. 32, 8. Taitt. Âr. 10, 1, 3 vorliegenden Verses, welche uns in Ath. S. 2, 1, 1 geboten wird: „der Seher das Höchste schaut im Verborgnen, worin Alles (wieder) wird eingestaltig: | ihm molk Pṛiçni ab, was da wird geboren. Lobsangen die Schaaren, die Himmelskund'gen.“ || Zu dieser bunten Pṛiçni stellt sich die bunte Enî R. 10, 12, 3 (Ath. 18, 1, 32) „alle Götter folgten hier deinem Opfer, als die Enî*) himmlisches glüh'ndes Naß molk“. Erscheint diese bunte Naturkraft in der çabalî in Gestalt einer Kuh, so wird anderweitig dafür auch eine Schaafmutter (avi) gesetzt: so Ath. 10, 8, 31 „avi mit Namen die Gottheit sitzt von der Ordnung umhüllt, | kraft der'n Gestalt die Bäume hier grün sind, von grünen Kränzen voll“ (von BR. wird avi hier als appellativum „zugethan, günstig“ gefaßt): — oder eine Ziege ajâ, wobei das Wortspiel mit „ungeboren“ increata offenbar beabsichtigt ist, so in Taitt. Âr. 10, 12, 5 (= Çvetâçvataropan. 4, 5) ajâm ekâm lohitaçuklakṛish-nâm ° vgl. diese Stud. 1, 428 **).

*) Nach Langlois, also wohl Sâyana, ist damit la (flamme) blanche des Feuers gemeint: in R. 1, 144, 6 werden unter den beiden enî von Sây. Himmel und Erde verstanden.

**) Wenn ich daselbst an die Legende des Vṛihad Âr. 1, 4, 4. Çatap. 14, 4, 2, 7 ff. erinnert habe, nach welcher der Schöpfer als Bock sich seiner zweiten Hälfte, welche Ziegengestalt trägt, zum Zwecke der Schaffung naht, so ist diese Verbindung denn doch nur eben auf die Schaffung der Ziegen beschränkt, und wird ja ebenso für die Schaffung der Rinder, Pferde, Schafe u. s. w. je die entsprechende Verwandlung in ein betreffendes Paar angegeben, so daß diese Legende kein ganz analoges Correlat für die obige Vorstellung bildet.

Hienach betrachte ich als den Zweck unseres çabali homa den direkten Appell an die bunte Naturkraft, beim Erwachen des Frühlings, um sich ihres Schutzes und ihrer Hülfe zu versichern, und im Anschluß daran den von kindlicher Naivetät getragenen Wunsch, durch die Thiere des Waldes, welche das ungeschwächteste und unmittelbarste Produkt derselben sind *), ein betreffendes Wahrzeichen über die Erfüllung der gehegten Wünsche zu erhalten.

Es folgen die betreffenden Texte. Zunächst die Stelle aus dem Tândyam (21, 3):

1. vâg vai çabalî, tasyâs trirâtro vatsas, trirâtro vâ etâm pradâpayati | 2. tad ya evaṃ veda tasmâ eshâ 'prattâ dugdhe | 3. yo 'lam annâdyâya sann athâ 'nnam nâ 'dyâd | 4. barâsîm paridhâya taptam piban dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta | 5. yâ dvâdaçî syât tasyâ upavyuṣhaṃ çabalîhomaṃ hutvâ purâ vâgbhyaḥ sampravâdita yatra grâmyasya paçor nâ 'çriṇuyât tad aranyaṃ paretya darbhastambam âlabhya çabali çabalîti trir âhvayed, yad anyachunaça ca gardabhâc ca prativâçyate sâ samriddhâ | 6. yadi na prativâçyeta saṃvatsare punar âhvaye- | 7. çabali samudro 'si viçvavyacâ brahma devânâṃ prathamajâ ritasyâ, 'nnam asi çukram asi tejo 'sy amṛitam asi, tâṃ tvâ vidma çabali dîdyânâṃ, tasyâs te prithivî pâdo 'ntarikṣham pâdo dyauḥ pâdaḥ samudraḥ pâda, eshâ 'si çabali, tâṃ tvâ vidma, sâ na isham ūrjaṃ dhukṣva vasor dhârâṃ çabali prajānâṃ çacishṭhâ, vrataṃ anuṣeṣhaṃ, svâhâ || 3 ||

1. pradâpayati payaḥsthânyam phalam | tat trirâtrayâjino 'yaṃ homaḥ kartavya ity uktam bhavati | 2. uktâr-

*) Hund und Esel sind als zu familiäre Hausthiere, abgesehen von ihrer sonstigen Unreinheit, kein dgl. unmittelbares Organ der Natur.

thavedanam praçansati | aprattâ svâduyâsâdipradânanirapeksheva (?°ghâsâ°?) satî | 3. sa juhuyâd ity arthaḥ | 4. ahaṭaṃ vâso varâsî, taptaṃ kshîram iti çeshaḥ |

Lâtyâyana (9, 8) resp. Drâhyâyana (26, 4) lauten, wie folgt:

1. sahasraposhakâmaḥ çabalîhomaṃ kurvita | 2. nâ 'trirâtrayâjîti Çânḍilyas, trirâtro vâ etâṃ pradâpayatîti hy âha (brâhmaṇam Agnisv.) | 3. yaḥ kaç ca (cit Dr.) sahasraposhakâma iti Dhânamjayyo *) | 4. vasante prathamâyâm pûrvapakshasya (fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyana's Citat aus Dr.) keçaçmaçrûṇi vâpayitvâ 'hataṃ vasanam paridhâyâ 'nantarhite sthaṇḍile dvâdaça râtrîr adhaḥ çayîta taptaṃ kshîram piban (t. ksh. p. dv. r. adhaḥ ç. 'nant. sth. bei Dr., jedoch ohne diese Umstellung in Sâyana's Citat aus Dr.) | 5. nityâbhyâhito 'syâ 'gnir âvasathe syât (dvâdaça 'hâni Agnisv.) | 6. nai 'nam anyañ suhṛidaḥ praishakṛito 'nupraviçed | 7. alpavyâhârî ca syâd | 8. adâragâmî | 9. dvâdaçyâ upavyusham parisamuhya 'gnim paristîryau 'dumbara idhmaḥ syât, sruksruvau ca, tathâ camasas, tasmâd (tasmin Dr.) dadhi madhu sarpir iti (°dhusarpiḥ samâniya Dr.) sruveṇa sruci gṛihṇiyâc caturgṛihitam asṭagṛihitam vâ | 10. taj juhuyâçhabali samudro 'sîti | 11. svâhâkâreṇo 'ttarâṃ | 12. sruci yaḥ çeshaḥ syât taṃ camasa âniya prâçṇiyât | 13. prakshâlyâ sruksruvau camasam ca nidadhyât | 14. tatrai 'vâ 'nuprahared iti Çânḍilyâyanaḥ | 15. prâṇ vo 'dañ vâ grâmân nishkramya yatra grâmyasya paçor nâ 'çṛiṇuyât tad aranyam paretya darbhistambam âlabhya çabali çabalîti paramakaṇṭhena kroçet | 16. yad anyachuno gardabhâd vâ prativâçyeta samṛiddham karme 'ti vidyâd |

*) Sâyana fügt in seinem Citat aus Dr. noch Tâqḍya 21, 3, 3 zu.

17. evam â tṛitīyaṃ saṃvatsarâtyâsam (°râbhyâsam Dr., °râ-
tyâbhyâsam Dr. bei Sây.) aprativâçyamâne kurvîta | 18. pra-
thamataç cet tu (tu fehlt Dr., jedoch nicht in Sâyana's Ci-
tat aus Dr.) çvâ gardabho vâ prativâçyeta na paçûnâm
âçâ 'stîti vidyâd | 19. â tṛitīyaṃ câ 'prativâçyamâne | 20. çân-
tir vâmadevyam |

17. saṃvatsaram kshiptvâ, Agnisv. — namulpratya-
yah, pratisaṃvatsaram çavalîhomam abhyasya kurvîta abhi-
vikâram, â tṛitīyât saṃvatsarâd ity arthaḥ, Dhanvin.

Berlin, April 1862.

A. W.

Correspondenzen.

1) Aus einem Briefe von Prof. Stenzler.

(zu oben pag. 159).

Breslau 6. Juni 1861.

1. Als der Saṃgraha (? Inbegriff?) dem Untergange
nahe war, weil er zu Grammatikern gelangt war, welche
nur Auszüge liebten und geringes Wissen besaßen;

[saṃksheparucîn wäre wohl die nächstliegende Con-
jectur.]

2. Als darauf von Pâtañjali das M. bh. verfaßt war;

[Pâtañjalînâ; warum durch Kürzung den Vers ver-
schlechtern?]

3. Welches [Mahâbhâshya] wegen seiner Tiefe von
unerreichbarem Boden und (zugleich) wegen der Leichtigkeit
(des Verständnisses, seiner Klarheit) gleichsam offen dalie-
gend war, gewann die Ansicht der Menschen von unferti-
gem Verstande in demselben keinen festen Halt. [Es ge-

nügte ihnen nicht, weil es ihnen an richtigem Verständniß fehlte.]

4. Nachdem das Buch des Rishi, welches ein samgrahapratika (?) war, durch Vaiji etc. weit verbreitet worden:

[In samgrahapratika muß ein Adjectiv zu granthe stecken. viplâvita heißt nicht verwüstet, sondern verbreitet, namentlich von der Mittheilung des Veda an unberechtigte Personen.]

5. War die Ueberlieferung der Grammatik, welche den Schülern Pâtanjali's verloren gegangen, im Laufe der Zeit unter den Dâkshinâtyâs nur noch in Büchern vorhanden.

[Daß sie sich bei den Dâksh. fand, rührte eben von der erwähnten weiten Verbreitung her. Aber sie befand sich dort granthamâtre, d. h. nicht: in einer Handschrift, sondern: nur in Büchern; aus dem lebendigen Wissen war sie verschwunden.]

2) Aus einem Briefe von Mr. Paul Grimblot.

Vice-Consulat de France.
Colombo 16 Décembre 1861.

J'ai trouvé ici toutes les facilités que je pouvais souhaiter pour mon étude de Pâli, je veux dire du côté des mss., non pas qu'il y en ait dans Ceylan autant qu'on pourrait croire, tout au contraire il s'en trouve très-peu, et les meilleurs ont été apportés depuis une soixantaine d'années d'Amarapura. J'ai à ma disposition trois collections à-peu-près complètes, sans compter bon nombre de mss. singhalais assez anciens, ceux-là sont généralement excellents.

J'ai au contraire assez de difficulté de me procurer des mss. Cambodges, je veux dire venus de Siam. Mais aucune de ces collections ne se trouve à Colombo ou dans le voisinage : il les faut faire venir l'un après l'autre selon mes besoins ; et je n'ai pas la commodité de les consulter à mon gré et suivant mon caprice. Il n'y a pas de mss. à vendre, et pour faire des copies il m'en coûterait beaucoup plus d'argent que j'en peux dépenser dans un pays où la vie est pour un Européen sans comparaison plus chère qu'à Paris ou à Londres ; et ces copies seraient détestables, car les habiles gens, qui sont aussi rares ici que partout ailleurs, ne se soucient pas de la tâche ingrate de corriger les mss. J'en suis donc réduit à faire des transcriptions du meilleur ms. que je peux trouver, et de collationner ensuite ma copie avec tous les autres que je peux me procurer. Ce n'est que dans ces derniers temps qu'un prêtre fort instruit, mais instruit comme on l'est en Orient, c'est-à-dire, sans la moindre idée de ce qui s'appelle critique, était venu résider avec moi, et m'aidait dans mon travail de collationnement. Malheureusement il est mort, il y a six semaines de la dysenterie, et je n'ai pas trouvé encore à le remplacer, mais je ne doute pas d'y réussir avant peu, car j'ai beaucoup d'amis parmi ceux que l'on appelle d'Amarapura, et ce sont les seuls où il y ait quelque savoir ou plutôt un véritable désir de s'instruire ; malheureusement ils vivent à quelque distance de Colombo. J'ai pourtant beaucoup fait depuis deux ans que je suis ici. Brockhaus vous aura peut-être dit qu'il va publier dans les *Abhandlungen* de la D. M. Ges. le texte du *Kaccâyana-Pakaraṇa*, du *Pada-Rûpa-Siddhi* et du *Bâlâvatâra*, avec des indexes de toutes sortes, et un index verborum

complet. Je n'attends que le départ d'un voyageur pour la France ou l'Allemagne pour lui envoyer la copie destinée à être mise dans les mains de l'imprimeur, car je n'ose pas risquer ma propre transcription. J'enverrai en même temps à Brockhaus plusieurs autres copies et s'il ne peut pas leur trouver de place dans la Zeitschrift, je lui demanderai de vous les offrir pour vos Indische Studien, et vous déciderez vous-même s'il vous convient de les accepter. J'ai vu par votre traduction du Dhamma-Padam, et par les deux textes que vous avez imprimés dans les Indische Studien et dans le Monatsbericht de l'Académie de Berlin, que vous prenez quelque intérêt à l'étude du Pâli. Vous serez donc charmé de la publication des Sûtras de Kaccâyana, dont la connaissance facilitera singulièrement la tâche des éditeurs de textes pâlis en Europe. C'est évidemment par là qu'il faut commencer, et on l'eût fait assurément si on eut eu des mss. du Kaccâyana-Pakarana, c'est ce qui s'appelle vulgairement le Sandhi-Kappa, et du Rûpa-Siddhi. L'un et l'autre se trouvent, il est vrai, à Paris parmi les mss. de Burnouf acquis par la Bibliothèque Impériale. Je n'ai jamais ouvert le Sandhi-Kappa, dont je ne savais pas l'importance trompé par l'assertion de Turnour, qui affirme que les Sûtras de Kaccâyana sont perdus, tandis qu'ils occupent dans la littérature pâlie la même place que ceux de Pânini en Sanskrit, et qu'il en existe bien des Vârttikas et des Commentaires. Je connais bon nombre d'entre eux, et je peux vous donner une idée de la littérature grammaticale du Pâli en vous disant que sur mon catalogue, qui n'est sûrement pas complet, il se trouve quatre-vingt et quelques traités, la plupart d'une étendue effrayante, et à part deux tous ont pour base les

Sûtras de Kaccâyana. Le ms. du Pada-Rûpa-Siddhi de Burnouf que j'ai eu longtemps dans les mains est une copie moderne et détestable: elle vaut moins que rien, tant elle fourmille des fautes les plus grossières: or toute la valeur du Rûpa-Siddhi consiste dans les exemples, tous tirés du tipitaka, qui s'y trouvent recueillis. Je suis fort curieux de savoir ce que vous et les habiles en Allemagne direz des Sûtras de Kaccâyana, et des rapports qu'il peut avoir avec Pânini. Je n'ai pas lu encore la dissertation de Goldstûcker: je ne l'ai pas encore reçue, mais j'ai parcouru votre réponse dans les Indische Studien, je dis parcouru, car elle ne m'est arrivée que quelques jours; et je me demande avec anxiété quels arguments pour ou contre votre thèse vous fourniront les Sûtras de Kaccâyana, qui ne peuvent manquer de peser d'un poids énorme dans la balance. Kaccâyana était un disciple immédiat de Buddha *) et le premier Sûtra „attho akkhara-saññato“ est une parole de Gotama prononcée dans une circonstance où il ne songeait guères à faire de la grammaire, mais qui entendue par Kaccâyana lui fournit un point de départ.

3) Aus einem Briefe von Professor Whitney.

New Haven, Conn., U. S. A., March 1, 1862.

I have been devoting myself to the preparation of the Atharva-Prâtiçâkhya for the press for some time past, and have worked half the way thro' it in the preliminary elaboration: in some six weeks from now I shall begin to

*) vgl. das hierüber oben p. 94. 95 Bemerkte.

d. H.

print, and shall than carry the work thro' the press, I hope, pretty rapidly. On the whole, I find the imperfections of the ms. trouble me less than I had feared beforehand they would do: there will remain, I hope, few points where the reading or the interpretation of the rules will be doubtful; the commentary is so scanty, and even its citations from the text so incomplete that the main thing almost everywhere is to make out the true form of the rule, and to have gathered from the text of the Veda itself all the matter which the Prât. would deal with: which I have long since done so thoroughly that I could make a Prâtiç. to the Atharva myself which should be more complete than this one which we have. — I wrote you before of my willingness, if it should seem desirable, to give up any claim which I might be supposed to have upon the Taitt. Prâtiçâkhyâ, and to turn over my manuscript material to you. I must confess however, that I rather hope you will see it to be as well to leave the thing in my hands. It is the only publication for which I shall have the material left me, and now that I am likely to get the Ath. Prât. off my hands this summer, I see nothing to prevent my going on and doing up the other next winter, to be published in the next following number of our Journal. I have already given considerable study to the work, and have provided myself with a ms. of the Taitt. text to make out the references from.

Berichtigungen und Nachträge.

Pag. 8, 11 lies: indoscythische. — 22, 2 v. u. lies: Taitt. Ar. 1, 7, 1. — 26, 25 lies: Annahme. — 54, 23 lies: (etc.) Nir.

12, 42. Ts. — 58, 9 vani fine comp. ist bereits im Rik sich findend (vergl. z. b. 7, 1, 23). — 59, 1 ebenso pitarâmâtara Rik 4, 6, 7. — 84, 25 lies: eingeschlossen wären. — 112, 7 lies: Pân. 8, 3, 57. — ibid. 14 lies: Böhrlingk. — 121, 11 lies: derartigen Bezug. — 126, 13 lies: dafs. — 140, 21 lies: upon. — 141, 7 lies: eine. — 142, 15 lies: çloka. — 147, 27 lies: p. 55 ult.). — 182, 7. 8 dazwischen ist die Uebersetzung des Verses 11 ausgefallen:

Mit Rik und Sâman eingezäunt schreitet friedlich dein Ochsenpaar. | Das Ohr wie Räder zog dich fort: am Himmel weithin ging der Pfad. ||

187, 23 grihyasûtra. — 189, 15 kaṭukam. — 194, 6 wie v. 48. — 199, 2 ff. Zu dem Durchziehn vergl. die entschuldigende Kraft des Körbens in der Eifel bei Schmitz p. 52. „Man nimmt einen Korb, dem der Boden entnommen ist, und die Bursche ziehen das Mädchen, und die Mädchen den jungen Mann, dem sein Brautstück entgangen ist, durch denselben, indem sie ihm den Korb über den Kopf stecken.“ — 230, 24 lies: οὐρα. — 249—50. Hier ist folgende Legende aus dem Çāṅkh. Br. 23, 4 heranzuziehen: asurī 'ndram (kāmena kshīṇaṃ karishyāmīti durāçayā, Vināyaka) pratyutkramata*) parvan parvan mushkân (bhagân) kṛtvā, tām indraḥ pratijigīshan parvan parvañ chepānsy (līṅgāni) akurute, 'ndra u vai paruchepaḥ (vgl. Nir. 10, 42), sarvaṃ vā indreṇa jigīshitam, tām samabhavat (bhogena jitavān), tam ahrīṇād (svavaçe kṛitavati) asuramāyayā, sa (indraḥ

*) Dieser Mangel des Augments ist in den beiden Rīgbrāhmaṇa mehrfach vorkommend, so Çāṅkh. Br. 22, 6 vaimadēna vai devā asurān vimadan (vyamadayan Vin.). 24, 3 tad yad apasprīṇvata. — Ait. Br. 7, 30 tatraitāṅcamasān nyubjan. — 3, 27 tad visraṇsata. — 2, 38 ta idam achidraṃ reṭaḥ prajanayan. — 2, 31 tam . . samsthāpayan (fünffmal).

paruchepo bhûtvâ) etâḥ punaḥpadâ (pâruchepiḥ) apaçyat, tâbhir aṅgâd-aṅgât parvaṇaḥ-parvaṇaḥ sarvasmât pâpmanāḥ samprâmuçyata | „Ein asura-Weib trat dem Indra entgegen (zum Wettkampf): an allen Gelenken machte sie sich (mushkân, aber hier im Sinne von bhagân ==) cunnos. Indra um sie zu besiegen machte sich an allen Gelenken mentulas: Indra nämlich ist Paruchepa (hier sowohl als Name des Dichters, wie im Sinne von: quovis membro mentula praeditus zu fassen): Indra ferner strebt Alles zu besiegen. Er wohnte ihr bei. Sie aber durchglühte (brannte) ihn mit Asura-Zauberkunst. Da erschaute er diese mit Refrain versehenen Lieder (es handelt sich um die Hymnen des Paruchepa), kraft deren ward er Glied für Glied, Gelenk für Gelenk von allem Bösen befreit.“ Die üppige Refrainbildung in den Hymnen des Paruchepa könnte etwa zu dem Namen des letztern, der somit ein Spitzname wäre, direkte Veranlassung gegeben haben. Die Indra-Legende aber steht offenbar ursprünglich selbständig und ist erst sekundär damit in Verbindung gebracht. — 252, 28. Oder ist vatsapa mit der oberpfälzischen Drud zu vergleichen, von welchem Alp-gleichen Wesen Schönwerth 1, 211 berichtet: „sie drückt auch gerne neugeborne Kinder, noch lieber aber saugt sie an deren Brüstchen, daß diese dau-mengroß werden und die Hebamme Milch herausdrücken kann.“ Ibid. 201 „dasselbe Kind war auch sonst von der Drud geplagt; sie sangte an ihm, daß die Brüstchen wie welsche Nüsse aufliefen“: und ib. p. 188. — 297, 16 lies: 9. 18. 23. — 303, 1 Das Kuhgeschenk, welches der Schwiegervater macht, und welches unter dem Namen godânam (s. pag. 312) einen integrierenden Theil des Hochzeitsrituals bildet, erinnert an die Heirathskuh, welche nach Schön-

werth 1, 70 hinter dem Kammerwagen der Braut drein geht, und von ihm 1, 124 mit den Rindern verglichen wird, „welche nach Tacitus die Brautgabe bildeten, und auch im Norden von der Braut eingebracht wurden.“ (In der Germania Cap. 18 erscheinen indeß die boves gerade umgekehrt als Geschenke des Bräutigams an die Braut.) Mein verehrter Freund Kuhn, dem ich u. A. auch die Bekanntschaft mit den Schriften von Mätz, Schmitz und Schönwerth verdanke, macht mich in Betreff der Hochzeitskuh noch auf das soeben erschienene 7. Heft von Dr. A. Birlinger's Schrift „Volksthümliches aus Schwaben“ aufmerksam, wo p. 355 „die Sitte, daß man der Braut die schönste Kuh im Stalle mitgab“, erwähnt wird: nach ibid. p. 360 geht „die Brautkuh, schön geschmückt mit Bändern und Blumen“ gleich hinter dem Brautwagen. — Nach ebendas. p. 334. 354 gelten an verschiedenen Orten im Allgäu, sowie in Bettringen bei Gmünd noch die drei Tobiasnächte (vgl. oben p. 326): „Nach Tobias 6, 22, wo es heißt: nach Verlauf der dritten Nacht aber nimm zu dir die Jungfrau in der Furcht des Herrn, halten nämlich die Neuverheiratheten ebenfalls die drei ersten Nächte ohne Beischlaf. Die Ehe wird glücklicher ausfallen, weil ihr in Folge dieser Enthaltung der Teufel nichts anhaben kann“. Oder wie es p. 354 heißt: „Durch diese Enthaltensamkeit hofft man eine „arme Seel“ zu erlösen“. Hienach liegt es in der That wohl näher, die deutsche Sitte auf kirchlichen, resp. biblischen Einfluß zurückzuführen — Weinhold p. 296 bezeichnet sie ausdrücklich als eine „Forderung der Kirche“ — statt sie als einen Rest aus indogermanischer Zeit zu betrachten. Wenn übrigens Gildemeister mit seiner Vermuthung (bei Benfey Orient

und Occident 1, 745) Recht hätte, daß der böse Dämon im Buche Tobit, der die Sara liebt und alle Männer, die sich mit ihr vermählen wollen, im Brautgemache vor Vollziehung der Ehe tödtet, „das älteste Beispiel von Uebertragung indischen Novellenstoffes nach dem Westen sei“, würden wir möglicher Weise auch für die „drei Tobiasnächte“ geradezu nach Indien, als dem Lande ihrer Entstehung, zurückgeführt? Die Identification von Asmodaios mit çimidâ ist nun freilich sehr kühn: für die Sache selbst indessen bietet der „Exorcismus“ aus dem Atharva oben p. 252 ff., wo in vv. 21. 25., wenn auch nicht çimidâ selbst, doch das damit verwandt scheinende kimîdin als Name von dgl. Incubones sich findet, hinreichenden Anhalt. Es könnten dann eben auch „die drei Tobiasnächte“ gleich mit aus Indien herübergangen sein, resp. gar etwa ihrerseits als weiteres Zeugniß dafür gelten? — 308, 25 die Marke d. H. ist hinzuzufügen. — 319, ult. wie eben. — 345, 18 lies: bhûs. — ib. 31 lies: Priester. — 412, 7, 8. Nach Birlinger p. 326 ist es oberschwäbische Sitte, „daß die Braut während ihrer Einladungszeit nie ohne Armkorb ausgeht. Sie hat da drinnen Nastücher, und wem bei ihrer Einladung ein solches gegeben wird, der ist eingeladen zum Hochzeitessen. Letztere Sitte, das Schenken von Nastüchern, traf ich sonst oft: in meiner Heimath ist es auch bräuchig. Da bekommt sogar der Pfarrer des Nachmittags vom Bräutigam und den Gesellen eigenhändig ein Nastuch und ein Maafs Wein.“ Auf pag. 330 heisst es: „der Pfarrer bekommt von alter Zeit her von den Reichen . . . ; Aermere bringen gern Nastücher.“

Berlin, 23. Mai 1862.

A. W.

Index zum fünften Bande.

- a samvrita 92
 — bleibt nach o 50. 51
 añsala 60
 a-ka-ho 82. 88
 akāra 113
 akshabhaṅga 370
 akshabheda 853
 akshārālavapācinau 851.
 64. 9
 agatasya 217
 agādha 385
 agāra 142. 351. 64
 agni 294. 369. 97
 — Hausfeuer 181. 219
 — Bräutigam der bhūmi
 201
 — dritter Mann des Wei-
 bes 191
 — und die vasu 240. 1
 —, kāma 225. 6 (Plur.)
 —, grihapati 228
 —, vāyu, sūrya (, can-
 dra) 336. 7. 9. 54. 71
 — -cityā 60
 — -rājan 240
 agnishṭut 61
 agnishṭoma 14. 61
 agnihotra 15. 291 (-parā)
 agnyādhāna 15
 agratas 849
 agrima 34
 agrū 237
 agre im Anfang 226
 — hinten 34
 agretana 34
 agha 261. 314
 aghāsu 182
 aghoracakshus 192 s. ca-
 kshus
 āṅkalakshapāni 36
 āṅkuṣa 241
 āṅgirasas 22. 78
 āṅguli 363 s. svaṅg.
 āṅgushṭha 363. s. svaṅg.
 —, mentula? 404
 āṅge a° 50. 1
 ajakāva, ajagava 60
 ajasram 364
 ajā 444
 ajātalomni 361
 √ añj Cl 6 371
 — + vi 187. 5 (vyaktā)
 — + sam 193. 309. 99
 āñjiva 258
 Atri und Anusūyā 195
 athakāra 106
 Atharva-pariśiṣṭa 147
 — prātiśākhyā 124-6. 451
 — samhitā 78. 195 ff.
 atharvāṇas 22
 atharvāṅgirasas 25. 77
 adarṇanam 37. 8
 aditi 307. 403
 — putrakāmā 289
 addhāti 183
 adyatte 163
 adhas 338. 51. 3
 adhaḥṣāyin 364
 adhika 34
 adhijyadhanvan 379
 adhiratham 338. 51
 adhivikartana 189
 adhyāṇḍā 274
 adhvaryūpām 439
 (101) adhvaryuṣākḥās 50
 anaḍvābau 181
 anadyatane 151
 anāmikā 383
 anugupta 306 (s. āpas)
 anuguptāgāra 351
 anudātta 85
 anudeyī 180. 1
 anunāsika 119
 Anupada 438. 9
 anupalāla 253
 anupradāna 163
 anubandha 85-8. 123
 anumati 76. 228. 45. 65.
 369
 anuyāja 61
 anurāga 31
 anuyacana 32
 anuvāka 400
 anuvyākhyānāni 25
 Anusūyā 195
 anṛikshara 185
 anta 33
 annapāca 370
 anvārabdhā 314-6. 36. 45
 anvāsecana 379
 apacita 61
 apaṇya 148. 9
 apadakṣhiṇam 221
 aparapaksha 229
 aparājita 363
 apaṇavya 339
 Apālā 199. 307. 81
 apāśthavāt 189
 api, sogar 69
 aputriya 339
 apratikūla 301
 apsarasas 205. 25 [210
 — Frauen des Viçvāvasu
 — Liebeszauber 244. 5
 °apha, °abha 255
 abhakshya 301
 abhigāra 366
 abhigārāpa 332
 Abhimanyu 2 ff. 150 ff. 68
 abhyañjana 181
 abhyarhita 134
 abhyasta 85
 abhyātāna 314
 abhyātmam 290
 abhyāsa 85
 abhrātrimati 335
 abhrātri 335
 am, finales, zu elidiren
 225. 89. 314

ama 216. 332. 48. 63

amarakosha 94

Amarasiṅha 48

amāputra 305

(2) amāvāsyā 229

amuka-çarman 370

— sagotra 370

amukidā 370. 4

amutas 186

amedhya 385

amnas 259

ambāli 51

ambe ambāle ambike 51

ayatha 315

ayas 386

ayasmaya 58

Ayodhyā 151 ff.

arishṭa 99

arishṭanemi 245

Aruṇa 61

arumdhati 195. 325. 69

arkāçvamedham 52

argha 302 ff.

— dāna 298

arghya 304. 26. 69

arcā, Bild 148

arjunyos 182

artha, und grantha 26.
176

arthinas, hiranyena 149

ardharca 32

aryaman, appell. 197. 8.
204

— Gottheit 186. 90. 2.

195. 7. 205. 11. 19.

389. 40. 7. 68

al 35

alakshmi 337

alamkurvāṅau 364

aliṅca 252

Alikayu 32

alopa 37

alohita 304

avatta 366

avadānadharma 368

avara, gegenüber para
288. 4

avi 226

— 444

avichindati 384

avidāsin 290

avidhavā 194. 294. 301. 8

avipravāsa 338

avyaya 85

açunam 206

açūnyopastha 315

Açoka vor Nanda 148

açmakramaṇa 333

açman 83

— 318. 32. 49. 63. 8. 88

açvattha 264. 5. 340

Açvapati 61

açvapāla 381

açvayujau 234

açvin, Dual 181. 3. 6.

97. 202. 4. 5. 18. 9.

27. 34. 5. 9. 43. 338

aṣṭakarma 35

asati bhikshuki 141

asamaratha 245

asuramāyā 453

asurī und indra 249. 50.

458. 4

asyagreṇa 331

ahataṃ vāsaḥ 294. 307.

400. 39

aharpati 114. 5

ahiṁsā 140

ahorātre 58

ā zweisilbig 222

ākūti 245

ākṛiti 83

ākḥara 220

ākhyāna 67

āgama 159 ff.

— Hinkommen 166. 7

āgamanta-çara(?) 263

āghārau 314

ācārya 292. 351

— deçya 157

ājarasāya 192

ājyabhāṅau 314

ājyalepa 337

ājyāhuti 293. 313

ājjana 243. 62

āḍambara 115

āḍād 260

ātman 256. 375

ātharvaṇika 77

ādarça 308

ādahana 288. 9

ādityās 178. 226

— zehn, resp. zwölf 241

— sieben 272

ādideva 126

ādevana 288. 9

ādeça 111

ādhi 225. 45

ānaḍuḥa 336. 51. 64. 9. 71

ānanda 315

Ānanda 94

ānartana 294

āpas, sieben 212

— dhruvās, stheyās, anu-
guptās 305

— Acc. Plur. 198

Āpiçala 134

āpūryamāṇapaksha 296. 7

āpo a° 50. 1

āpohishṭhiyās 333

āplutā 305. 7 s. V plu

ābhuyadayikaçrāddha 299

ām, finales, elidirt 314

āmra 338

āyobhavya 334

āraṇyaka 49

ārātrika 300

Āruṇaparājini 60

Āruṇi 37. 61

Āruṇeya 61

āroga 22

ārohaka 370. 4

āryakṛiti 59

āryamañjuçrīmūlamantra
142

Āryasaṃgha 142

ārsha, Ehe 284

— grantha 148

Ārṣṭiṣheṇās 366

āvarta 290. 370

āvāpasthāna 314

āvrit 400. 10

āçāṅkam fc. 60

āçasana 189

āçā 447

āçāpāla 381

āçcarya 46

āçresha 253

Āçvalāyanagrihya 283. 4.
9. 96. 362 ff.

āçvinam 246

āçvinyas 58

āśāḍha 297

āsakti 187

Āsandivant 61

āsura, Ehe 284

āsuri 58

āhitāgni 335

V i + prati 316

ikāra 114

ip 112

it, iti 30. 124

- itas 186
 itihāsa 25
 √ idh Perf. 46
 indra, Acc. 113
 — 201. 397
 — als Ehegott 215.
 239. 40
 — und agni 227. 45
 — und asura - Frauen
 249. 453. 4
 — und bṛihaspati 211
 — vṛitrahān 227
 — 's Frau prāsahā 308
 — jananiya 27
 indrāṇi 194. 245. 93. 4
 — karman 293
 °ibha 255
 iyam einsilbig 220. 88. 9.
 315
 iriṇa 288. 9
 ishti 108
 — kalpa 14. 15
 i zweisilbig 370
 ikshaka 364
 ikshi 391
 ikshita 370
 √ ir + ud 185
 √ il = ir 185
 iṣāna 294
 iṣvara 226
 u, Norm der Vokale 92
 ugrajit 245
 ugrapaṇyā 245
 uccāvaca 362
 uchishṭam 370
 uḍu 297
 upādi 34. 5
 — sūtra 83
 uttama 83
 — erste Person 85
 — puruṣa 123
 uttara 228
 uttarānvita 297
 uttariyam 306
 uttāna 331. 69
 — parṇa 223
 utpalini 94
 utsaṅga 337
 udakapūrva 283
 udakārtha 379
 udagayana 296. 7
 udapātra 397
 ndaya 83. 4. 90
 udarka 59
 udātta 85
 udāhāra 379
 udicām 47
 udumbala 258
 udaudana 60
 Uddālaka 61
 uddharshin 258
 udvāhana 353
 upajana 136
 °upajnam 81. 133
 upajnatā 79 ff.
 upadhā 85
 upanayana 296
 upanishatkṛi 76
 upanishad 25. 76. 7
 — varṇa 77
 upabarhapa 181
 upayaj 58
 upayamana 252. 3 (kuṣa)
 upalā 305
 Upaveṇi 61
 upavyuṣham 440. 5. 6
 upasarga 85. 136
 upastaraṇa 332
 upastāra 366
 upastha 265. 74. 305. 15.
 71. 97
 upahāsa 355. 61
 upahita 337
 upeshant 258
 ubhayataḥ 283. 4
 — pāṇa 383
 — sāya 289
 — sujāta 337
 uruṇḍa 256. 7
 uro a° 50. 99
 ulbapa 37
 ushṇi 379
 usrau 335. 6
 ūrpāyu 60
 ūrpāstukā 287. 368
 ūrdhvam 33
 ūrvāśbhīva 60
 ūshara 60
 ṛi zweisilbig 249
 ṛikprātiçākhyā 82. 124. 5
 ṛikshagrīva 253
 ṛiksamhitā 178 ff.
 ṛiksāmabhyām (60.) 182
 ṛigātmaka 59
 ṛigveda 25. 336
 ṛic 32. 78. 216
 ṛita 178
 ṛitasya yonau 186
 ritu 210
 ritumati 371
 rituthā 183
 rituvēlā 274
 ṛishi 38. 80. 159
 ṛi zweisilbig 216
 e finales, elidirt 191
 — zweisilbig 212. 49
 ekakālatva 60
 ekatarat, °ram 46
 eka-patni 228
 — manas 350
 — vacana 85
 — varṇa 31
 — vrata 358
 ekāksharā 33
 ekāgāra 142
 ekāśhṭakā 14
 °ejaya 61
 enī 444
 Aikshvāka 61
 Aitareyaṇas 75
 aishika 383
 o zweisilbig 249
 omkāra 106
 opaça 181
 om 32
 auksha 400
 audaka 369
 audumbara 446
 Auddālaki 61
 Aupaveṇi 61
 Aupaçivi 51
 aupāsana 352
 kakubha 255
 kañkapabandhana 312
 kañkata 383
 kaṭa 312. 4
 kaṭānta 313
 kaṭuka 189
 Kaṭhaçākḥā 59
 √ kaṇḍ 23
 Kaṇva Çrāyasa 53
 Kaṇvās 53
 Kata 64. 89
 Kateḥ, grihyam 337
 kathāsaritsāgara 1. 42.
 143
 Kadrū 58
 Kanishka 8. 20. 154. 5
 kanyalā 368
 kanyādāna 309
 kaparda a. suk.
 kapardin 231

- kampila 390
 ° karaṇa 80
 karuma 255
 karṇa 35
 karmandin 140
 karmapradīpa 41. 74
 kalpa 16. 80 (purāṇa-)
 kalyāṇa 296 (nakṣatra).
 864. 97
 kavayas 284
 Kaviṣaṅkara 94
 Kaṣmīrās 158
 Kāṭhake (yajushi) 52.
 3. 80
 — bei Yāska 54
 kāṇḍa 22. 3
 Kāṇva 54 (Schule). 62
 Kāṇviputra 62
 ° Kātās (Jaihvā-, Hā-
 rita-) 95
 Kātiyagrihya 337
 Kātya 95
 Kātyāyana, Vf. des ṣrau-
 tasūtra 64
 — des Vāj. Prāt. 108 ff.
 — vārttika-Vf. 42 ff. 89
 — Vararuci 28. 4
 — viele 74. 93-5. 127
 — = Pāraskara's gri-
 hyasūtra 887. 9
 — (Mahā-) 95
 Kātyāyāni 61. 4
 — -putra 61
 Kātyāyāniya 94
 Kādraveya 61
 Kāpīputra 62
 Kāpya 62. 147
 kāma 224-6. 305. 11
 — 's Pfeil 224-6
 — sūtra 156
 — ° dughā, ° dhenu 442
 kāmpila 384. 20
 ° kāra 80. 112. 14
 kārikās 43 s. Harik°
 kārttikī 878
 kārpāsa 489
 kāryāṇi 86. 123
 Kālabavin 140
 Kālāpakam 80
 kāleyam 79
 kāvyam, Vārarucam 69
 Kāçikā 67
 ° kācin 225
 Kāçyapa 84. 62
- Kāçyapīputra 62
 Kāstira 29
 kimcit 333. 4
 kitavi 290
 kimidin 259. 60. 456
 kishku 254
 kukumḍha 255
 kukūrabha 255
 kukkuṭi 140
 kukshila 255
 kumāra-kulaṭā, -pravra-
 jītā, -ṣramaṇā 141
 Kumārīlasvāmin 9
 kumārī-kula 379
 — pāla 379. 83
 kumbakurīra 246
 kumbhamushka 256. 7
 kumbhāṇḍa 257
 kurīra 181. 246. s. suk.
 kulaṭā 141
 Kuçri 61
 Kushitaka 75
 kushṭha 248. 62
 kushṭhā 349. 50
 kusumbhavastra 300
 Kusurubinda 61
 kuśūla 255
 kustumburu 383
 kuhū 76. 228 ff.
 / kri + apā 407
 — + vinis 391
 kṛita, grantha 79 ff. s.
 svakṛita, parakṛita
 — lakṣhaṇa 288
 kṛittikādi 39
 kṛityā 187. 8
 kṛipāṇa 260
 — kācin 225
 Kṛiṣṭa 140
 Kṛishṇa 152
 Kerala 157
 kevali 58
 keça-pakṣha 368
 — maṇḍalāni 263
 keçava 60. 247
 — Kobold 258
 keçānta 337
 Kaikeya 61
 Kaiyaṭa 67
 koka 253
 koça 181
 kaukkuṭika 140
 kautuka 312
- Kauṇḍinya 62
 Kauravyāyaṇi 61
 — putra 61
 Kaurupañcāla 366
 kaulāṭineya, ° ṭeya, ° ṭera
 141
 Kauçāmbi 61
 Kauçika 62. 195
 — sūtra 178. 268. 378 ff.
 Kauçikīputra 62
 kauçeya 308
 Kaushitaki 32. 62
 — ° kinas 75
 — ° kibrahmaṇa 76. 6
 — ° keya 62. 75
 Kausurubindi 61
 Kratujit 53
 kroça 246
 klitaka 304
 klība 247
 / kshal + pra 384
 kshira 332
 kshetra 145
 kshetra 289
 — para° 145
 — -pati 308
 kshetriya 145
 kshetri 145
 kshauma 308
 kshaumi 489
 khaṭvā 339. 53
 / khaṇḍ 23
 khaṇḍikopādhyāya 4
 khalaja 256
 khalevali 198
 khila 176
 / khyā 119
 gaṇa-Listen 88. 9
 gandharva, = viçvāvasu
 191. 210. 94. 354
 — pl. 205. 25. 46 (krie-
 gerisch). 59 (fraulü-
 stern)
 Gandhāra 17. 44
 / gam + adhi 408. 9
 Garga 33
 — trirātra 33. 437. 8
 — plur. 149
 garta (çamyā°) 385
 gardabha 445. 7
 garbhakāma 352. 3
 gavini 235
 gavyūti 246
 gātrasparçana 312

gāthā 78 (plur.) 349
 gāna, Texte 79
 gāndharva, Ehe 284
 Gārgīputra 61
 Gārgya 34. 61. 146. 7
 gārhapatya, neutr. 187.
 90. 348
 — mascul. 315
 Gālava 34
 guggulu 220. 1
 guḍa 298
 ° guḍa 85
 ° gupta 310
 guru 369. 71
 gubā, Locat. 188
 grihagbni 354
 grihapatni 186
 grihyasūtra 280
 Gairikshitās 58
 go, Töden der 182. 308
 goghna 304
 goṣikā 157
 Goṣikāputra 155. 6
 goṣi 157
 gotra, Namen 869. 71
 — nāmāni 292
 godāna 312. 454
 — (samjñā) 296
 Gonarda, in Kashmir 157
 — im Süden 157
 Gonardiya 155-7
 Gobhilagrihya 288. 305-
 7. 12. 3. 68 ff.
 goshṭha 288. 9
 Gauḍapura 29
 gauḍika 29
 Gautama, Geschlecht 61
 — philos. 83
 — gramm. 184
 — ved. 147
 Gaupavana 62
 gauri 194
 √ grath + vi 388
 grantha 26 ff. 97
 — und artha 176
 —, kṛita 81
 — mātra 159. 448
 granthāgama 164
 granthārthatattva 164
 granthi 383
 grāma 853 (alte Weiber)
 — dharmās 281. 362
 — vacanam 351
 — vara 343

grāmya 445. 6
 graivya 386
 gva 202
 √ ghas, Desider. 330
 ghu 122
 ghorāni 370
 ŋit 123
 cakra 182. 3
 — -vāka 215
 cakrivant 61
 √ caksh 119
 cakshus 192. 205 (aghora-)
 caturavattin 866
 caturā 291
 caturthi 354
 — karman 380. 9. 58. 71
 catuspatha 288. 9. 364.
 70. 91
 catuspad 192
 candra, adj. 188
 Candra 160 ff. 66
 Candragupta 142. 50
 candramas 179. 225. 355
 capeṭā 4
 cayana 14
 Caraka 40
 carakās 40
 caritavrata 364
 caru 293
 carman 369-71
 cāturmāsyaṇi 15
 cātvarīṇṣika 75
 cāru 225
 eikitsya 145
 cit, fc. 60
 citta 350
 citti 181
 citpati 60
 citya 60
 Citrakūṭa 161
 citrā 378
 cirakāla 65
 cīvara 138. 40. 384
 cūṭikā 300
 cūrṇa 884
 codanā 316
 caulakarman 296
 √ chad + a 400
 — + prati 400
 chandas, plur. 80. 126
 chandasi 57. 60. 83
 chandogās 23
 chandobrāhmaṇāni 80
 j statt c 307

jaghanatas 379
 jāṭila 142
 janah, janāḥ 236
 janād anu 188
 janaka 61
 Janaka 58
 janani 310
 janapadadharmaś 281.
 862
 janavid 397
 janaṣṛuti 161
 janidā 240
 janīyant 240
 janmavaṇṣa 95
 janya 306. 80
 Jamadagnyaḥ 366
 jambhayant 258
 jaya, Sprüche 314. 409
 Jayāditya 67
 Jayāpīḍa 67. 158. 67
 jaradaśti 190. 382. 48.
 69
 jaṣṭva, jaṣṭhāva 35
 jāti 83
 Jātūkarnya 32
 Jānaki 53
 jānan 409
 Jānanti 147
 jāni (= yājñika) 12
 Jāmadagnyaś 363
 jāraghni 337. 55
 jālam 247
 jālikā 334
 Jālūkāḥ ṣlokāḥ 69
 jāspatyam 186
 √ ji Desider. 453
 jit 121
 — anderes 122
 jivri 187
 Jihvākātya 95
 jīvam (rudanti) 200. 1
 jīva, Jupiter 297
 jīva-patni 228. 364
 — prajā 364
 jīvātave 384
 jīvikārthe 148. 9
 jīvorṇā 246
 jushāṇo a° 50. 1
 Jaimini 146. 7
 Jaivantāyana 62
 Jaihvākātās 95
 jnātikarman 306
 jnātivid 397
 jyeshṭhavara 380

jyotisham 38-40
 jyotishimant 22
 jyotishṭoma 61
 jyautisha 27
 āy fūr jū 333
 t fūr d 201
 taṅgalva 259
 taṇ 122
 24 tattva 375
 (priya)taddhita 46
 tanū 333. 54
 taptam 445. 6
 tarka 159. 65
 tardman 383
 (pitri)tarpaṇa 146
 talpa 211. 384. 9
 talpārohaṇa 273
 Tāṇḍinas 75
 Tāṇḍya 487 ff.
 — bhāshya 33
 tānūnaptra 293
 tāmbra 386
 Tārānātha 142
 tiñ 122. 3
 titat 381
 Tittiri 40. 1
 — clokās 41
 tirṣṭa 255
 tiṣṭhātī 347. 8
 tikṣhṇīyas 237
 tirtha 391
 — = guru 145
 — darṇin 159
 / tu + sam 59
 tuṇḍika 254
 tuṇḍela 258
 tubhya 343
 tumbaradaṇḍa 383
 turāyaṇa 76
 tulyakāla 25
 — -tva 66 ff.
 triṇa, triṇman 243. 4.
 62. 3
 trishṭa 189
 tejanī 314. 81
 Taudeya 50
 Trikakud 61
 trikāṇḍa 94
 triguṇākaraṇa 35
 tricakra 183
 trirātra 388. 9. 51. 69. 71
 — Garga- 33. 437. 8
 trivṛt 307
 trishaptīyam 78

trainīka 75
 traipada 246
 tryāyusha 60
 tryeṇī 307
 tvashṭar 201. 3. 27. 8.
 38. 9. 94
 tsaru 228
 th fūr t 200
 Daksha 127 ff.
 — Pārvati 130
 Dakṣhiṇāpatha 46
 dakshinais 391. 3
 / daṇḍ, Passiv 149
 Daṇḍāmitra 150
 Daṇḍin 94
 Dattāmitra 150
 dama 82
 dampati 188. 205
 darṇana 160
 — vishaye 151
 darṇin 159
 daṇḍagva 202
 Daṇḍapura 157
 daṇḍamāsyā 224
 daṇḍā 237. 391
 / dā + parā 188
 — + pra 439. 45
 Dākshāyaṇa 42. 63. 4.
 95. 127 ff. 46
 — plur. 130
 — Parama-Dā° 181
 Dākshi 63. 4. 127 ff.
 — kanthā 131
 Dākṣhiṇātya 29. 46. 159
 Dākṣhiṇputra 63. 4. 127 ff.
 46
 Dāksheya 130
 Dattāmitri, °triya, 150
 dātyauha 61
 dātra 86
 dānavi 250
 dāyādyakāle 286
 dāra 288 (pl.). 355. 431
 dāraka 431
 dāragāmin 446
 °dāsa 310
 / div 59
 divi, einsilbig 315
 dīrghajihvi 76
 duḥkha 194
 durasyatīḥ 266
 durāman 252. 3
 durmaṅgalis 192
 durvijneya 289

duḥṇima 389
 dushkarapa 133
 duhitar 260. 305 (°teva).
 53
 duhitṛimant 333. 51
 dūḍabha, °ḍāḥa, °ḍhi
 °ḍāḥa 116
 dūrvāgra 392
 dṛiḍhapurusha 324. 51
 / dṛiḥ 38. 79 ff.
 dṛiḍyādṛiḍyā 231
 dṛishatputra 305
 dṛishad 305. 6. 62
 dṛishṭa 78 ff. 82
 deva, vor y zu °vā 52
 — plur. 184
 —, = König 430
 — kāma 192
 — datta (NN) 158
 Devayika 12
 devar 193
 devaraghnī 337
 devala, Devala 149
 devānām annam 179
 — patnyas 228
 — priya 137. 8
 deshṭra 183
 deshṭri 193. 307
 daiva 283. 4
 daivāsuraṇ 27
 Daivodāsi 32
 daurbhāgyais 209
 dyauroloka 337
 dravya 370
 / drā + apa 188
 Drāhyāyaṇa 437 ff.
 / dru + anu 337
 dvādaça rātrīs 445. 6
 dviguṇākarna 35
 dvitīya, unaspirirt 118
 dvipad 192
 dvivacana 85
 dhanapati 221
 / dhanāy 61
 Dhanvin 438 ff.
 dharma, eheliche Pflicht
 284
 — patnī 194
 — parāyaṇa 194
 dharmācārya 147
 / dhā + upa, Ātm. 380
 — + pari 335
 dhātar 193. 7. 205. 19.
 27. 37

dhātu 85
 — pāṭha 87. 8
 Dhānaṃjayya 438. 46
 dhānyavati 291
 dhāraṇam 176
 dhi 121
 dhur 383
 dhuryau 354
 dhṛiti 377
 dhenvanaḍuḥa 60
 dhruva 195. 305. 6 (āpas).
 69. 71 (āyāhuti). 6
 — Polarstern 328. 5. 38.
 51. 69
 nakshatra 287. 8. 96
 — °trāpām upasthe 178
 nakshatriya 58
 nagari 142
 nagna 259
 naṭasūtra 80. 140
 naddhavimoksha 358. 70
 nanāṇḍar 193
 Nanda 1. 42. 148 (nach
 Aṣoka)
 naptṛibhis 192
 namra 408
 Naraka 152
 nalada 243
 navagva 202
 navo-ṇavaḥ 184
 nas, Nase 99
 — nos 99
 nastas 274
 √ nah + sam 388
 Nāgārjuna 142. 62 ff.
 Nāgeṇa, Nāgojibhaṭṭa 81.
 41-8. 67. 127. 33.
 56
 nāthakāma 354
 nāṇḍimukhaṇṇāddha 299
 nārāṇṇāsi 78 (plur.). 180
 nālikera 298
 nikāya 141
 nigada 32
 nicāṇṇakupa 56
 nicūṇṇakuna 56
 nicūṇṇakupa 56
 nitya 80. 335. 6
 nirṛiti 207
 — Erde 236
 nirvāṇa 187. 9
 nirvāta 187. 8
 nirvidhābhis (?) 297
 nirvṛitta 389

nivāta 187
 nivishṭyai 309
 niṇṇākāle 294
 nishpatra 64
 √ nī + sam 186
 nilalohita 187
 √ nud + sam 400
 naikaṭika 142
 Naimishiyās 82
 naiyagrodha 61
 naishadhacarita 311. 24. 6
 naumaṇi 386
 nyaktam 210
 nyāya-prasthāna 160
 — vija 159
 nyocanī 180. 1
 p statt b 307
 pakti 108. 9
 paksha, keṇa- 366
 — citrā- 378. 80
 pakshati 60
 pakshman 370
 pañca-karṇa 35
 — daṇi 230
 — viñṇa 375
 pañcāvattin 360
 √ paṭ 22
 paṭa 22
 paṭara 22
 paṭala 22
 — prānta 379
 paṭṭasūtra 308
 paṇin 149
 paṇṇa 87
 paṇṇaka, °ga 258
 (a)paṇṇa 148. 9
 pataṇṇa 22
 Patañcala 147
 Patañjala 147
 Patañjali 2. 43 ff. 147 ff.
 — 40 med.
 pati 191. 200. 1
 — ghnī 290. 387. 9. 54
 — yāna 313
 — vatī 185
 — vedana 252. 380
 — vrātā 194
 patnī fc. 223
 — samyājās 228
 √ pad + pra 391. 2
 — + prati 257. 383. 92
 pada Wort 32
 — Schritt, sieben 383.
 50. 63. 84

Padañjala 147
 padapāṭha 98
 padaprakṛiti 98
 paddhati 29
 padmagarbha 126
 padvati 188
 para, superior 355
 — gegenüberavara 283. 4
 — kṛita 70. 127
 — -kshetrecikitsya 144. 5
 Parama-Dākshayāna 131
 paramakapṭha 446
 parameshṭhikarāṇa 286
 Parācāra 39
 paricarāṇa 352
 paridhāpaniya 400
 paripanthin 58. 188
 pariparin 58
 paribhāshās 43. 184
 paribhāshenduṇekhara
 183
 parivṛiktā, °kṛt, °tti 251
 parivrājaka 140
 — fem. 142
 pariṇishṭa 41
 parishad 386
 parihasta 239
 paruchepa, Paru° 458. 4
 parokshe 151
 parjanya 225
 parvata 228
 Parvata 160 ff. 5. 6
 parvatī 305
 parvan 23 (Ath. samhitā,
 und chandoga)
 — Gelenk 257. 458
 palāla 258
 paliṇṇaka 258
 pavamāna 309
 pavinasa 259
 paṇu, Kind 208
 paṇukāma 228
 paṇughnī 354
 √ pā + sam 338
 pākayajna 287. 98
 pākshika 389
 Pātaliṇputra 29. 157
 (mukha)pāṭha 26
 pāpi 331. 69. 84
 — grahaṇa 306
 — grahaṇiya 317. 69
 — grāha 313. 68. 9
 Pāṇina 149

Pâpini 1 ff. 17 ff. 42 ff. 127 ff.
 — von Buddha prophezeit 142
 — in Atharvapariçishṭa 147
 — unter Nanda 1. 42. 143
 — Dākshīputra 128
 Pâpiniya 81. 134
 Pâpīneya 131
 Pâpīny-upajnam 81
 pāpīpīḍana 297
 Pāṇḍava, Pāṇḍya 50
 pātaka 301
 Pātāñjali 147. 59. 447
 pātrapragrāheṇa 142
 pāda, des Verses 32
 pāpakam 370
 pāra 381
 pāradārika 156
 Pāskara 64
 — ^sgrihya 285. 97. 801 ff. 13 ff. 37. 9. 47 ff.
 — sinnlose Varianten darin 200
 pārâçarin 140
 Pārâçarya 62
 Pârvati 61. 130
 pârivateyī 305
 pārshada 98
 *pāla 381
 pālâgala 387
 piṅga 254-8
 piñjûlt 400
 piṇḍa 288-9 (acht)
 (çakrit)piṇḍa 388
 (çâka)piṇḍi 294
 pit 122
 pitar 331
 — Dual 211
 — plur. 216. 7
 pitarâmâtârâ 59
 pitritas 289. 90
 pitritarpana 146
 pitrishvasar 299
 piçâca 161
 piçita 265
 pivopavasana 115
 (vi)puñshī 361
 puñs 338. 52. 63
 puñsavatī 337
 puṭa 363
 puṇye 287 ('hani). 8 (nakshatre)

puṇyâha 297. 337
 — vâcana 298
 putra, Namen auf 63
 — zehn 193. acht 194. sechs 290
 punaḥpadâ 454
 punarutsyûta 266
 punarvasû 234
 puṇnakshatre 263
 puṇnâman 332
 puramḍhi = pūshan 190
 — = yoshâ 348. 9
 purastât 289. 90
 purâ vâgbhyaḥ 445
 purâkalpe 163
 purâgam 25
 — °prokta 64 ff. 80
 (vedi)purisha 289
 purusha 375
 purogava 181
 Pushyamitra 150 (nicht Pushpa°)
 Pushyayaças 150
 pûga 298. 9
 pûgiphala 299
 pûtudârûmaṇi 404
 pûrpa-kaṇsa 392
 — pâtri 292
 pûrṇâñjali 397
 pûrva 32
 — kâlâtâmâstre 398
 — (vyavahite) 157
 — paksha 229
 pûrvâcârya 125
 pûrvâparam 184
 pûlaka 381
 pûlya 379. 84
 pūshan 183. 6. 90. 7. 8. 244. 94. 340. 51. 63. 97
 prithivī 238
 prithushṭukâ 232
 priçni 370
 — 444
 prishtyâ, °thyâ 243
 peshanīputraka 305
 Paiṅgâkshīputra 64
 Paiṅgin 66
 Paiṅgya 37
 Paippalâdakam 80
 Paila 146. 7
 paiçâca, Ehe 284
 pautra 314. 5
 2 paurṇamâsi 229

pausha 297
 Paushkarasâdi 51. 118
 paushqam 297
 prakalpita 148
 (pada)prakṛiti 98
 prakṛitimahadâdi 375
 pragrâha 142
 pracalana 325
 pracetas 184
 prajanana 228
 prajākâma 228
 prajāghni 354
 prajāpati 192. 205. 27. 65. 94. 352. 4. 69. 410
 — und vâc 32
 — daivata 310
 prajāyâ 349
 prajāvati 384
 prataraṇis 392
 Pratardana 32
 pratikañcuka 159. 62. 448
 pratikâmya 221
 pratikṛiti 148
 pratidhi 181
 pratiçrute homakalpa 293
 pratisheḍha 65. 70
 pratisara 308
 pratihiṭeshu 379
 pratibodha 257
 pratifyeta, activ 316
 prativâha 400. 9
 pratûrta 309
 prattâ 59. 445 (apr°)
 pratyabhigḥârâṇa 382
 pratyaya 84. 111
 pratyânika 294. 5
 pratyâhâra 123
 pratyenas 60
 prathama, dritte Person 85
 — purusha 123
 pradakshīgam 221. 90
 pradhâna 84
 prapharvī 185
 prapada 332. 68
 prabhṛiti 59
 pramadana 397
 pramâṇa 84. 351 (grâ-maḥ)
 — yajushâm 176
 pramilâ, °lin 253
 prayatatva 356
 prayâja 61
 prayâṇa 364

pravartita 166. 7
 Pravāhaṇa 61
 praveṇana 355
 pravrajitā 141. 2
 prashti 409
 prasūna 264
 praharshinī 297
 prāksoma 14 ff.
 prāgudici 332. 3. 69
 prācina 226
 prājana 306
 prājāpatya 284. 314 49.
 400. 10
 prāñcas 29. 45.
 — prācām deṇe 157.
 prāṇa 370
 — sūtra 370
 prātiṣṭhā 89 ff. 96 ff.
 prādeṣika 343
 prābhṛita 431
 prāyaścitta 347. 71
 prāyaścitti, concret 339. 54
 — abstract 54
 prāvṛita 306. 12
 prāsahā 308
 Prāsavaṇa 226
 priyataddhita 46
 preṇā für preṇā 242
 preṇi 242
 proktam 69. 70. 79 ff.
 (purāṇa)prokta 64 ff.
 Plaksha 226
 plakshodumbara 379
 / plu 305. 6
 + ā 294. 371. 9
 + vi 159. 448
 pluta 107
 phisṭsūtra 135
 baja 253 ff.
 bandhu 60
 bandhyā 291
 Bābhru 146
 barāsi 489
 barsa, barsva 440
 baliyas 384
 balbaja 207. 397
 bahulam chandasi 102. 11
 bahuvacana 85
 bahuṣāḥkhatva 160. 4
 Bābhava 62
 Bābhavya 146. 7
 bārhaṭa 179
 bārhaṭsāmā 235
 bālagraha 252

bālabhāva 297
 Bāhavi 147
 bija 190
 Buddha 136 ff.
 buddhimant 289
 / budh + abhivi 315
 bṛisī 440
 bṛihaspati 195. 201-3.
 14. 27. 94. 350
 — und Indra 211
 Baudhiputra 62
 Baudhya 62
 brahmācāryam 338
 brahmācārin 332. 64. 9
 brahmatvam 60
 brahman, mascul., plur.
 179. 83. 8
 — Hauspriester 189. 354.
 79. 91
 — = candramas 179
 — neutr. Gebet 204 [10
 — n. Gottheit 202. 19. 404.
 brahma-varcasvini 290
 — veda 337
 — siddhānta 97
 — hatyā 356
 brāhma 283. 4. 400. 10
 brāhmaṇa, ntr. 59. 60. 282
 — kalpesu 64 ff.
 — chandobrahmanāpi 80
 — viṣeṣa 70
 — adj. 354
 — mascul. 333
 — kulam 369
 — nikāya 141
 — bhojana 294. 354
 brāhmaṇāyana 397
 brāhmaṇi 364. 71
 bhaṇsas 254
 bhakshya 47 s. abh.
 bhaga 197
 — Gott 186. 90. 7. 201-3.
 5-7. 89. 48. 4. 94
 Bhagadatta 152
 bhaṭṭikāya 67
 Bhaṭṭoji Dikshita 102
 bhadanta 87
 bhādrām 257
 bharadvāja 102
 bhartar 194
 Bhartṛhari 67. 134. 58
 bhasad 254
 bhāgadheya 58
 bhāpay 142

bhāra 26. (176)
 bhārata 147
 bhārgava, Venus 297
 bhāryātvam 353
 bhāryādihikārika 156
 Bhāllavinas 140
 bhāvin 121
 bhāshāyām 119
 bhāshya gegenüber von
 veda 106
 — neben sūtra 146. 7
 bhāshye na vyākhyāta
 27 ff.
 bhikshu 139 ff.
 bhikshuka-nikāya 141
 bhikshukī 141
 bhikshusūtra 80. 140
 bhīshay 142
 / bhuj + sam 338
 bhuvana, vedisch 83
 / bhū + sam coiro 355.
 71. 453
 bhūta kräftig 238
 bhūti 108
 — karmā 293. 316
 bhūmi 362
 — todt 236
 — Braut des Feuers 201
 Bhṛigavas 366
 bhṛitya 384
 bho 292
 bhojana 158
 bhojya 47
 bhrāja 22
 —, clokās 41
 bhrātara 381. 5. 47. 63. 8
 m statt v 240
 — init., abgefallen 333. 4
 makaka 256
 makka 266
 maghavān 219
 maghā 297
 maṅgalam 378
 — plur. 333
 — kṛita° 301
 — su° 257
 maṅgalārtham 99
 maṭmaṭa 256. 7
 mani 308. 70. 83. 6
 maṇika, °piva 386
 maṇi 386
 Maṇḍu 146
 mati 168
 Mathurā 157

- mada 305
 madugha 243
 — mapi 883. 6. 400. 4
 madhu(samjnite) 297
 madhugha 262
 madhu-parka 301 ff. 4
 — mantha 265
 madhûkakusumâni 308
 madhyama, zweite Per-
 son 85
 manas 225
 manasmaya 182
 manâ 386
 Manâvi 61
 Manu 16
 — 211. 48. 9
 mantrokta 891. 2
 manmanasâ 309
 manya 386
 manyu 380
 manye 107
 marimriça 258
 Maru 152
 marutas 202
 maryâdâ 388
 malimluca 253
 maskarin 140
 Mahâkâtâyâna 95
 Mahâpadma 143
 mahâ-bhârata 147
 — bhâshya 2 ff. 27 ff. 48 ff.
 150 ff. 9 ff. 66 ff.
 — vriksha 370. 91
 — vyâhriti 294. 313. 4
 mahishî 220
 maheçvara 182
 mâṅgalyadâna 312
 Mâṅḍavya 146. 7
 Mâṅḍûkeya 147
 mâtariçvan 193. 201
 mâtula 308
 mâtritis 289. 90
 mâtthuri, mâtthuri 69
 mâttra fc. 448
 mâdugha 404
 mâtthava 58
 mâtthuparkikyau 303
 mâtthiyandina-grihya 397
 mâtthiyamika 151 ff.
 mânavaikalpasûtra 9 ff.
 14 ff.
 mâyâ 58. 184. 453
 mâyo-bhava 350
 — bhavya 363
 mârutam 297
 mâsha 305
 mitra 184
 — und varuṇa 225. 7.
 42. 5. 94. 338
 mukhapâtha 26
 √ muc + pra 186
 muñcâtû 340. 63
 muṇḍa 140. 2
 mud 121
 munikeça 258
 mushka 458
 mushkara 60
 mûrdhni 397
 mûla 297
 mṛiga Vogel 220
 — 287
 — = mṛigaçiras 297
 mṛigidṛiç 297
 √ mṛij + pra 383
 mṛityu 225. 315
 — pâça 314
 methî, methî 198
 maitram 297
 Maitreya, °yi 61
 maitrâyaṇiçâkhâ 14
 maupḍinikâya 141
 Maudakam 80
 Maurya 148 ff.
 yakshâs 253
 yakshma 188
 yajurveda 25. 337
 — weifser 58. 7
 yajushi Kâthake 52. 3
 yajus, Plur. 78. 176
 yajna 225
 yajnopavitinî 312
 yathartu 355
 yathâkâmî 355
 yathârtham 370. 1. 5. 6
 yathâvayasam 371
 yathoktam 289. 90
 √ yabh 257
 √ yam + upa 289
 yama 216
 — sabhitya 27
 Yamunâ 151 ff.
 Yavana 2 ff. 150 ff.
 Yavanâdhipa 152
 Yavanâni 2 ff. 16 ff.
 yaçogghni 354
 Yaskûs 58
 yâcnâ 82
 yâjamânânam 15
 Yâjnavalkânî 65 ff. 70 ff.
 Yâjnavalkiya 24. 5. 71. 2
 Yâjnavalkya 49. 50. 3. 61.
 65 ff.
 — neutr., Theil des Ya-
 jus 176
 yâjnikâs 338
 yâjyâ 32
 yâtra = yâna 353
 yâthâkâmî 378
 yâna 354. 64. 70. 91
 Yâvana 8
 °yâçu 257
 Yâska 53 ff. 62. 85. 99 ff.
 185 ff.
 yuktam, Wagen 385
 yuga 383
 — chidra 199
 — tardman 383
 — dhur 383
 Yudhishtîra 152
 yuvan, pratyaya 127. 8
 yoktra 319. 83. 4
 yoga, Regel 35
 — 82 phil.
 yojana 245. 6
 r, Gruppen mit, zweisil-
 big, so pr 288: çr
 182: sr 212
 rakta 30. 31
 — vâsas 294
 rakshas 202. 3. 8. 39. 56
 raṅga 81
 raja-udvâsas 263
 rajata 386
 ratnamâlâ 297
 ratha 335
 — -gritsa, -jit 245
 — nemimapi 386
 — prota 245
 — svana 245
 rathâksha 335
 rathâṅga 335
 rathecitra 245
 rathodhdhatâ 297
 rathaujas 245
 ranti 377
 √ rabh s. n. anvâ- und
 samanvârabdha
 — + sam 384
 Rabhasa 94
 √ ram 377
 7 raçmayas 240
 rasa 397

rākā 76. 228 ff.
 rākshasa, Ehe 284
 rāksho'suram 27
 rāga 81
 rājatarāṅgiṇī 2 ff. 150 ff.
 rājan, pratyānika 294. 5
 — bhaga 203
 — soma 179. 201
 rājanya 333
 rājasūya 14. 15
 rati 108
 12 rātri 440. 5
 rāthajiteyi 245
 Rāvaṇa 161
 rāshṭrabhṛit 225. 314
 —, Name 245
 ṽ rish 196
 ruci fc. 447
 rucite 292
 ṽ rud 200. 61. 314. 64
 (10, resp. 11) rudra 241
 ṽ rudh 151
 repha 114
 reriha 254
 revatī 297
 resha 243
 reshma-chinna 243
 — mathita 262. 3
 raibhi 78 (plur.). 180
 rogiṇī 291
 rocishṇu 248. 63
 roda 214. 61
 romānte 363
 rohiṇī 297
 rohita 351. 69
 — carman 337
 lakṣhaṇa 35. 6. 288 ff.
 — 158
 — praçastā 288
 — sampannā 290
 lakshya 158
 ṽ laji 260
 latā 261
 ṽ lap 260
 lalāṭa 333
 lavaṇa 351
 lākshārakta 333
 lāja 305. 6. 18. 33. 47. 8
 Lāṭyāyana 437 ff. 46. 7
 ṽ likh 17. 26
 liṅgaviçesha 94
 lipi 17
 — kara 11
 libujā 261

livikara 11
 ṽ li + ni 260
 ṽ lup 36
 lubaja 261. 2
 7 lekḥās 384
 lekḥāsamdhishu 370
 loka-pāla 381
 — vijñāta 151
 — vedayos 46
 lopa 36. 7. 85
 loṣṭa 379. 91
 loha 386
 — mudrikā 299. 386
 Lohita 89
 lohitadrapsa 263. 4
 lohitājā 265.
 laukikavaidikayos 46
 lyap 398
 v statt m 240
 vaṇça 95
 — Listen 63
 vakṣaṇā, Plur. 206. 66
 Vatsās 366
 vatsapa 252. 454
 ṽ vad + ā 186. 7
 — + sampra (vadtos) 445
 vadhū 188. 9. 218. 369. 91
 vadhūyu 181
 vadhūvastra 364 (369)
 vadhvañjali 361. 8
 vani fc. 58. 453
 vayasyās 58
 vayā 335
 vara, Wahlgabe 333. 43
 — wählenswerth 348
 — Freier 181. 332
 — Werber 181. 351. 80
 varaka 292
 Vararuci 93. 4
 — und Nanda 143
 — und Mahāpadma 143
 varāci, varāsī 439
 Varāhamihira 39
 varuṇa 184. 203. 27. 45
 314. 40. 63
 — 's pāça 186. 202. 13. 820
 vareya 183. 6
 varcas 386
 varṇa, Laut 29-32
 varṇanupūrvī 80
 varṇāpatti 31

varṇibhavan 81
 vartakā, °tikā 47
 vartman 166
 °varman 310
 Varsha 1. 42
 varshāpi 194
 valika 379. 91. 2
 vavrivāsas 253
 vaça 78
 vaçā 226
 vaçikaraṇa 78
 vasanta 446
 Vasishṭha 195
 vasu, Plur. 240. 1
 — acht, zehn 241
 vasumant 240. 1
 vasuvant 240
 vasuvid 397
 Vasurāta 161
 vastradāna 312
 ṽ vah + ud 323. 55. 69
 — + vi 332
 vahata 182. 5. 8. 91
 vahya 209
 vākpati 60
 vākyapadiya 67. 158 ff.
 vāgmin 38
 vāgyata 306. 32. 8. 50. 69
 vāc 228. 357
 — und prajāpati 32. 443
 — purā vāgbhyaḥ 445
 Vācaspatya 82
 vāco gatim 32
 Vājaçravaṣa 61
 Vājasaneya 72
 — °yakam 73. 247
 — °yagrihya 337
 — °yinas 49. 73. 5
 — °yi-prāticākhyā 103 ff.
 vājiniṇvatī 349. 57
 vāpa 263
 vāṇārṇī 263
 vāta 225
 Vātsyāyana 156
 vādhūya 189. 275. 333. 4. 91. 400
 vānaspatya 205
 vāmadevya 79. 329. 71. 447
 Vāmana 67
 vāyu 180
 — purāṇa 176
 vāra 230

vārarucam kāvyam 69
 vārevṛitam 356
 4000 vārttika 43
 vārya 343
 vārsbhika 58
 vāla 230
 vāli 231
 vāvātā 308
 / vāç + prati 445-7
 vāsa 158
 vāsantika 58
 vāsava 239-41
 7 vāsavās 240
 vāsas 306
 vāha 243
 vikira 46
 Vikramāditya 93. 4
 vijanitos 355
 vittā 220
 vittī 108
 / vid, Weib nehmen 191
 — Mann finden 220
 — Söhne bekommen 332.
 48 (cl. 4). 64
 Vida 88. 146. 366 (plur.)
 vidatha 186. 7
 vidadvasu 102
 vidyāvaṇça 63. 95
 vidhavā 291
 viparyāsa 353. 70
 vipuṇśhi 361
 vipuṇśaka 258
 vipravrajin 220
 viplāvita 448
 vibhakti 85
 vibhāsa 22
 vibhuvāri 233
 vimoksha 353. 70
 vilistempā 250
 vivakshu 219
 vivāha 283. 4 (acht Ar-
 ten). 97. 378. 400
 — ja 404 (agni)
 — paddhati 298
 — çmaçānayos 351
 vivāhāgni 364
 vivāhya 303
 vivṛita 379
 vivekinī 291
 / viç + samā 400
 — + upa 399
 — + sam 399
 viçasana 189
 viçākha, Bild des 148

viçve devās 183. 93. 369
 viçvarūpa 356
 viçvāvasu 185. 210. 54.
 73. 4
 vishama 370
 vishavant 189
 vishā 251
 vishita 237
 vishnu 206. 27. 322. 50
 vihāra 15
 vija 160. 1. 4
 viti 108
 vira, sechs 290
 virasū 192
 vṛiksha 400
 / vṛit + ni 400. 7. 8
 — + pra 166. 7
 — + sam 253. 338. 52
 vṛitti, mādhubi 69
 vṛitrahān 227. 39
 vṛiddhatva 297
 vṛiddhi 99
 vṛinta 259
 vṛishadati 78
 vṛishṭi 108. 9
 vṛishṇi 287
 vṛishṇo a° 50. 1
 vṛishṇya 243
 veda, plur. 106. 336. 7
 vedāṅga 96 ff. 131
 vedāntavijnāna 83
 vedi 288. 9
 vena 404
 veshka 382
 / veshṭ + pari 400
 veshṭa 379. 82
 veshṭaka, °shṭana 382
 veshat 224
 vaikarṇa 309
 Vaiji 159
 Vaidabhṛitiputra 62
 — °bhṛitya 62
 vaidika 46
 Vaidyanātha 133. 4
 vaiyākaraṇa 159
 vaivasvata 315
 vaivāhya 338
 vaiçantā 58
 Vaiçampāyana 146. 7
 vaiçākha 287
 vaiçākhi 378
 vaiçya 287. 333
 vaiçravaṇa 294
 vaushaṭ 61

vyakta 185
 vyakti 83
 vyacaskaroti 409
 vyabhicāra 141
 vyabhicāriṇi 291
 vyaya 85
 vyākaraṇa 81. 96. 7. 163.
 6. 7
 — °ṇāgama 164
 vyākhyānāni 25
 Vyādi 41. 63. 95. 127 ff.
 — Dākshāyaṇa 128
 — verschieden 133
 Vyādiya 134
 vyāna 182
 vyāhārin 446
 vyāhṛiti 296. 7. 370
 °vyusham 440. 5. 6
 / vṛatay 60
 / vṛi 232
 çakadhūma 257
 — ja 256
 çakala 400
 çakaloṭa, -loṣṭa 371
 çakṛitpiṇḍa 257. 383. 92
 çampkara, Gott 132. 94
 çampkarā 142
 çaci 307
 — pati 239. 41
 çapaçakala 400
 çatakratu 239
 çatagva 202
 çatadat 383
 çatapatha 64
 çatamāna 60
 Çatānika 130
 çabali 438 ff.
 — homa 437 ff.
 çabdārtharatna 161
 çam 99
 çami 264. 5. 340
 — palāça 306. 32. 47
 çamyā 247
 — garta 335
 çar 116
 (āgamanta) çara (?) 263
 çaradaḥ çatam 191. 4. 5
 Çaradvant 146
 çarku 253
 °çarman 310
 çalali 307. 405
 çalmali 184
 çalya 218. 9
 çashpa 400

çastra 82

Çakatâyana 66

çâkapiñdibhis 294

Çâkalya 147

— samhitâ 97

Çâkya (Buddha) 142

çâkbâ 383

çâkbâpaçu 293

Çâñkhâyana grihya 274.

86. 90. 2. 4. 306-8.

16. 31 ff.

Çâtâyâna 66

Çâqđilya 437. 8. 46.

Çâqđilyâyana 446

Çântana 185

çâmîla 60. 4

çâmulyam 188

çâmûlam 266

çâyaka 259

Çâradvatâyana 146

Çâradvatiputra 146

Çâriputra 25. 146

çâla 391. 5

çâluda 258

çikshâ 131

çikhâ 363

çiti° 60

çimîdâ 456.

çirahkarşam 264

çilâ 262

Çilâlî(n) 140

çiva 81(-sûtra). 99

—, Bild des 148

çiçu 184

— krândiya 27

— mâra 325

çiçnadevâs 257

çishtâcâra 307

çima s. suç.

çirşanya 60

çila 289. 370. 1

çukrau 181

çukrâmanthinau 60

çukriya 176

çuklânî yajûñshi 86

çuklaprasûna 264

Çuñgâs 150

çubhakâma 391

çubhaspati 183. 204

çulka 400. 7

✓ çush 248

çushkatarka 159

çûdra 286. 310

çûnam 206

çûrpa 306. 19. 69

— puṭa 363

çûlâkri 60

çepas 453

Çailâlî, °linas 140

çocayantîs 225

çoṇita 371

Çauṅga 62

Çauṅgiputra 62

Çaunaka 62. 8. 81. 146

— verschiedene 126. 7

— 's chandas 81

— rikprâtîçâkhyâ 126. 7

Çaunakâyana 146

Çaunakiputra 62

Çaunakiya 126

çmaçâna 290. 351. 70. 91

Çyâmâyânin 140

çr, initiales 182. 243 (zu r?)

çramanâ 141. 2

— kumaraçr° 141. 2

Çrâyasa 58

çriyâ 194. 5

çridhara 194

— svâmin 67

çriphala 388

çroçi 256

çrotriya 355

çrautasûtra 282

Çraumatya 61

çraushaṭ 61

✓ çlakshpay 60

çlokâs 25. 40-2. 69

çvakishkîpas 254

çvan 445. 7.

çvaçura 193. 200. 8. 60

çvaçrû 193

çvaḥçreyasa 60

Çvetaketu 36. 7. 61

shaḍaṅgeshu 97

shaḍviñça 370

shauḍha 361

shaṇmâsya 60

shashṭipatha 73

shoḍanta 116

s, finales zu sh vor t 51. 2

saḥ 110

samvanana 264. 348

samsâda 356

samskâra 163

samsrava 354. 5

samsrâva 387

samhatena 347

samhitâ, = samdhi 53

samhitâ-Text 98

sakulya 310

saktûn 158

saktha fc. 58

sakhâ 321. 32. 64. 84.

sakhe 350

sagarbhya 58

samkalpa 380

samkâça 391

samkshepa 159 ff. 62. 3

samgraha 42. 159-63.

447. 8

— sûtra 42

— in 100,000 çlokâs 21.

41. 127. 33. 62

✓ saj + â 379. 88. 400

samjayanti 245

samjñâ 84 ff.

sati bhikshukî 141

Sati 195

satya 178

— granthi 370

sana, sanâ 230

samdhâna 374

(lekhhâ)samdhi 370

samnyâsayoga 83

✓ sap 222

sapatna, °tnî 222. 3

sapta fishin 364

— s. padâni

— sûryâs 22

— °padâ, °padi 321.

33. 50. 64. 84

sabhâ 150

samana 220. 38

samanvârâbdha 362. 4

samayâ 383

samaçana 397

samaçaniya 369

samâ, Jahr 180

samânakartṛikatâ 398

samânaprabhṛiti 59

samânodarka 59

samûhya 60

samrita 92

sampatnî 208. 23

sampâta 369. 71. 97

— vant 379

sampratipûjâ 148

sampriya 348. 63

sambhala 196. 279. 379

sambhava 371

sambhârya 288. 9

sambhrita 220

samrâjni 193
 sayûthya 58
 Sarayû 152
 saras, sarasi 46
 sarasvatî 206. 7. 27. 32.
 4. 349
 saru 228
 sarva-prâyaçcitta 314
 — sampannâ 290
 — surabhi 384
 sarvânnina 140
 sarvaushadhiphalottamaih
 294
 savarṇa 31
 savitar 181. 2. 6. 90. 7.
 201. 8. 9. 11. 7
 savya 369
 saçarirâ 305
 saçiraskâ 294. 307
 sasya 289
 saha-patnî 223
 — pânam 339
 sahasra-dakṣhiṇa 351. 71
 — poshakâma 437. 56
 — stukâ 233
 sahiyas 397
 Sâketa 151-4
 sâgram 194
 sâṅgushṭha 331. 63. 9
 sâṃgrahasûtrika 42
 Sâtrâjita 130
 sâṃnâyya 60
 sâptapada, °dina 321
 sâman, plur. 78
 — Sangweise der 79
 — gegenüber ric 216
 sâmanau 182
 sâmaveda 25. 337
 sâmnâya 105
 sâmpaçya 249
 sârvakâmiki 226
 sârvakâlâ 226
 sâvitri sûryâ 239
 √ si 231. 2. 7
 sita 231. 7
 sita, sinî 231
 siddhântakaumudi 67
 sina 232
 sinî 231
 sinibâli 231
 sinivali 76. 206. 7. 27 ff.
 65
 Sindhu 199. 200. 50
 sim 121

sitâ 288. 9
 siman 232
 simanta 400. 5
 sîsa 386
 sukapardâ 233
 sukimçuka 184
 sukurirâ 233
 sukrîtasya loke 186
 Sudhanvan 245
 sunâman 253. 4
 supatnî 233. 384
 suparṇa 261
 subâhu 233
 subhaga 186. 93
 sumâṅgala 257
 sumâṅgali 189. 384
 sumapîva 386
 sumanas 192
 sumanasyamâna 207. 348.
 63
 Sumantu 146. 7
 sumna vor y 52
 surabhi-cûrṇa 384
 — miçra 294
 — sarva° 384
 surâ, Wein 197. 280. 94
 surottama 305
 suvrit 184
 suçîma 355. 84. 8
 — kâma 391. 3
 sushepa 245
 susîma 362
 suhiranyava 386
 suhrîd 305. 84. 92
 sûtra, Band 24. 5. 383
 — Werk 21. 3-6. 80.
 146
 — buddhist. 23. 6
 — naṭas°, bhikshus° 80
 sûra 272
 sûrya 271 (etym.). 350
 — sieben 22
 — Gott 225
 sûryâ 75. 180 ff. 209. 10.
 39. 70 ff.
 — Braut 189. 90. 270
 — = sûryâsûkta 189.
 333
 sûryâvid 364
 sûryâvivâha 400
 sûryâsûkta 177 ff. 269 ff.
 341
 √ srij 287
 setavya 281

setu, Hari's 67
 senajit 245
 senâpati 150
 soma, Acc. 113
 — Mond etc. 178 ff. 91.
 219. 70. 94. 7
 — râjan 179. 201
 soma-pâla 180. 381
 — raksha 180
 soshman 125
 saubhagatva 190
 Saubhava 159
 saubhâgya 189. 384
 saulabhâni 66
 sauvarcala 264
 sauvishṭakṛita 340
 sauvîra 150
 Sauçravasa 53
 sausbhava 159. 60
 skanda, Bild des 148
 skandhya 386
 stana fc. 58
 √ stabh + sam 383
 stamba 256
 — ja 254
 stukâ 232. 3. 7
 — sargam 237
 stupa 237
 strî 356 (shamsâda)
 — kâma 368
 sthakara, sthagara 262
 sthaṇḍila 446
 sthavira 32
 √ sthâ 348 (Cl. 3)
 sthâṇu 400
 sthâṇḍila 140
 sthâlipâka 333. 9. 54. 5.
 69
 sthitopasthita 18
 stheyâ âpas 305. 23. 82
 √ snâ 232
 snâ, snâyu, snâvan 232
 snushâ 259. 60
 — çvacuriyâ 260
 sphya 321
 smara 245
 sya 318. 32
 √ syand + sam 59
 syandanâ 258
 syona 185. 92
 srakti 379. 82
 srima 255
 sruc 366
 sruva 331

°sv(â) für °ntv(â) 200

svakṛita 70

svaṅguri 233

svatarka 166

svadhṛiti 377

svapati 258

√ svar 271. 2

svaritet 35

svaṇṇa 22

svasar 193

svastika 145

svastyayana 364

svāruhaḥ 240

svāhā 213

svishṭakṛit 314

svaupacā 233

Hanumant 161

hanta 431

Hari 161

— kārīkās 158. 61

— 's setu 67

Haritakāṭya 95

hariṇya 138

Hariçandra 76

Haryaksha 159

havirdhāna 210

√ has + upa 361

hasita 370

hasta 190

— grihya 186

hastivarcasam 78

hastegrihya 383

hāyana 60

Hāritakātās 95

Hāridravikam 54

hāvaka 335. 6

hiraṇya 383. 6 (fem.)

— parṇa 309

— varṇa 184

hiraṇyārthin 148

hīnayāna 155

√ hri 453. (Cl. 9)

hṛidaya 350. 70

hṛidya 78

Hemacandra 49

hemanābhi 386

ñemantaçirau 58

haimantika 58

hotrā 47

hrada 288. 9

√ hras, Causat. 371

aggamahesi 415

aṅgārakaṭāḥa 419

accaya 416

acchariya 423

Añjanarājan 421. 32

aññamaññam 421

aḍḍhateyya 422

Attadaṇḍasutta 422

attan 424

atthakathā 26

anabhirati 423

anāgāmin 423

anupubba 421

antarāya 416

appodakā 421

abbhantara 419

amacca 417

Amitodana 421

Ambaṭṭharājan 418

Ambaṭṭhasakya 418

arañña 417. 8

arahatta 424

arahan 424

ariyaphala 421

√ as, sāmi, mhi 419

asukasmip 419. 29

assama 417

√ ab, āhamsu 423

ākāsena 422

Ānanda 423

Ānandā 415

āma 423 (om)

ārabbha 423

āroga 418

āvāhavivāham 417. 21

āvudha 422

√ i, ehinti 422

itthi 415. 9 (°sadda)

iddhi 422-4

idha 420. 3

isi 423

√ ukkaṇṭh 423. 4

udaka 421

udāna, °nay- 417. 8

Upacara 415

uparima 423

uparimagga 424

Upasiva 51

uposathadivasa 424

Uposatha 415

uppatti 417. 21

uyyānakīlaka 418

usu 424

eke 422

ekam-anta 424

ekato 418

etarahi 418

ettha 419

okāsa 416. 7

Okkāka 415(vaṇṇa).8

Okkāmkha 415

orodha 418

Kacca, Kaccāyana 94. 6.

449-51

kaṭāha 419

kaṭṭha 423

katakamma 419. 30

katatta 417. 20. 27

kathā 420

Kapila 416

— pura 421

— vatthu 417. 20. 1

√ kapp (kalp) 417-9. 21

°kappika 415

√ kam (kram) + sam 418

√ kar 415 (kālam). 7. 9

(saddam)

Karakapḍu 415

karavikā 423

kalaha 421

Kalyāṇa 415

kālam kar, sterben 415

kira 421. 2

kukkuṭa 421

kucchi 421

kuñjara 422

kuṭṭharoga, °gin 418

kuṭṭhārihattha 422

kuṇḍāla 423

— jātaka 423

— dāha 423

— sakuna 423

kumāra 416

kokila 423

koṇca 423

koṭara 429

Koḷanagara 420

kolarukkha 420

koḷāpa 419

Koliya 421. 2

— pura 421

koviḷāra 418. 28

V khaṇ 418 (caus.). 9
 khattiya 415. 7
 — kañña 419. 20
 khattum (kṛitvas) 419
 khira 419
 V khups 422
 gatta 418
 gandha 419
 V gam 420 (agamamsu).
 2 (agamāsi)
 V gaves 420
 gijjharājan 423
 guṇadose 417
 ghara 417 (Haus)
 V ghā (ghrā) 419
 cakkavatti 417
 cakkavāka 423
 caṇḍālaputta 417
 catuppāda 423
 caturaṅgini 416. 20
 Cara 415
 V cikkh (caksh) + ā 419
 Cittā 415
 cirassa 418
 V cu (cyu) 421
 V chaḍḍ 422
 V jan + vi 415. 9
 janapada 416
 — cārikā 421
 Jantu 415. 6
 — fem. 415
 Jambudīpa 416
 V jal (jval) 419
 V jā (jñā) + paṭi 417
 jātakanidāna 421
 jāti 419
 — vāda 422
 — sambheda 417. 8
 jāla 422
 Jālīni 415
 V jigucch 418
 jetṭhaputta 418
 — bhagini 417. 8
 — māsa 424
 V ña (jñā) + pa 418. 22
 (Caus.)
 ñātaka 418. 21. 2
 ñātibhāva 422
 V ṭha (sthā), aṭṭhāsi, a-
 ṭṭhamsu, ṭhatvā 422.
 ṭhapetvā 417
 — + paccut 423
 — + upa 416

— + paṭi 421 (Caus.). 4
 (ṭṭhahimsu)
 V ḍas (daṇ) 423
 V tas (tras) 617 (Caus.)
 tāpasa 416. 7
 V tikicch 419
 tipidāka 26
 tirachāna 422. 3
 tuṇḍa 423
 tuṇhi 421
 tumha = tvām 420
 tumbākam 416. 20. 1
 Tusitapura 421
 d, nicht eingeschoben 436
 dahara 415. 25
 V dā 422 (adamsu)
 Dātāmitiyaka 150
 dāra, °ka 431
 dijakāñña 423
 V dis (driṣ), diavā 417. 9
 — (diṣ) 424
 dutyika 423
 dūta 422
 deva, Herr 430
 devala 423
 dvi, 422 (dviṇṇam). 8
 (dvīhi)
 dhamma 424
 — cakka 421
 dhitar 415. 7. 20
 dhītā 419. 21
 Dhotodana 421
 nagara, naṅgara 416
 — vāsin 420
 nadi 420-2
 — kiṭṭana 420
 V nam + pari 416
 nassavasali 416. 25
 nānappakāra 420. 2
 Nārada 423
 Nigrodhārāma 421
 Nipura 415
 nirutti 423
 nissepī 419
 ne = enān 416. 26
 nesam = eteshām 420. 4
 pamsu 418
 pakkhin 422
 paccūsa 419
 paccato 423
 paccchimaka 423
 pajāpati 421-2. 34. 5
 paṭisampdhi 421
 paṭhamakappika 415

pappasālā 418
 V pat Caus. + pari 417
 patta (prāpta) 417. 20. 4
 padara 419
 padesa 419
 pana 417. 8
 pannarasa 421
 pabbatapāda 417
 pabbhāta 419
 paramasakya 418
 8 parikkhāra 422
 pariyoṣāna 423
 parivāra 415. 22
 pavatti 416. 7. 20
 pāpa 423
 pāto (prālar) 419
 Pādañjali 147
 pābhata 420. 31
 pāyana 421
 pārami 421
 pārīsajja 418
 pālī 26
 piṭakattaya 26
 Piyadasi 20
 Piyā 415
 piṣācillikā 422
 V pucch 419. 20
 Puṇṇamukha 423
 puthujjana 424
 puthuviaggam 417
 punad-eva 424
 punappunam 416
 pubbapurisa 418
 pubbahetu 422
 pokkharasātaka 423
 pokkharāṇi 416. 8
 Potala 425
 potthaka 26
 Phandanajātaka 422
 phussakokila 423
 V bandh + anu 416
 balakāya 416
 bahupāda 423
 Bārāṇasi 425
 V bujjh (budh Cl. 4) +
 abhisam 421
 Buddhaghosa 412
 Bhagavant 418. 21-4
 bhagini 416-8. 21
 bhaṇe 420. 1. 31. 2
 V bhaṇḍ 421
 bhante 423
 bhāra 417
 V bhās 422

bhikkhu 421. 3
 bhummajāla 417. 26
 bhūmivijaya 426
 bhesajja 419
 bho 418
 bhomilakkhana 426
 m, nicht eingeschoben 437
 mamsa 419
 Makkhali 140
 Makhādeva, Maghā° 415
 Maṇipabbata 423
 maṇḍukamūsikā 417
 Manosilātala 423
 V mant 416. 7
 Mandhātā 415
 mayam 416. 23
 mahā-kuṣāḷajātaka 423
 — nāradaḍeḍala 423
 — purisa 421
 — 'bhinikkhamana 421
 — māyāḍeḍi 421
 — vamsa 422
 Mahā-vana 422. 4
 — sammata 415
 mahesi 415
 V mā (pay) 416. 7
 mātugāma 419. 30
 mātutthāne 417
 mātula 420
 māna 419
 māpana 416
 musāḍāḍa 416
 moneyasūta 25
 yāna 418
 V yuj + ud 416
 yojana 416
 Yoṇaka 150
 Rajatapabbata 423
 ratana 420
 V ram + abhi 424
 rāja-kumāra 417. 8
 — kula 421
 — dhitā 419
 rājūnam 422
 Rāma 418. 20
 rukkhā 419
 V ruc, Caus. + ā 420. 2. 4
 V rundh + upa 420
 V ruh + ā 417

αἰπόλο; 381
 Amalthea 442
 Ἀπολλοῖα 426

— + o 422. 4
 Roja 415
 Rohiṇi 421
 V lakh + sam (sallakh) 419
 Laṭukikajātaka 422
 V lap + samud 420
 V likhāpay 26
 V lubh + upa 422
 vaṇsa 421
 V vaj (vraj) + ā 422
 Vaṭṭakajātaka 422
 vata 418
 Vattagāmani 20
 V vand 422. 4
 vayappatta 417. 20
 vara, Wahlgabe 416
 Vara-kalyāna 415
 — mandhātā 415
 — roja 415
 V vas 423 (vasimha). 27 (vuttha)
 vasali 416
 vātāpāna 419
 vighāsa 419
 Vijitasenā 415
 Vijitā 415
 vitthārato 421
 vipassana 424
 vivara 419
 Visākhā 415
 vissara 419
 vutta (ukta) 418. 21
 vuttha (V vas) 417. 27
 vuddhipatta 420
 vemajjha 423
 vyaggha 419
 — pajja, patha 420
 sa, Partikel 416
 samvāsa 417. 9. 21
 samvega 418. 22
 sakka (çakta) 419
 sakya 418
 Sakya 417. 8. 20
 saṇḍa 416. 8
 sadisa 417
 sadda 419
 saddhim 416
 santika 417
 sappa 417

Anfassen d. Opfernden 345
 Aphrodisiaca 224
 Apollodotos 152

sappi 419
 V sam (çram) 418. 28
 sambheda 417. 8. 27
 sammā - paribbājanīya-sutta 416
 — sambodhi 421
 sara 420
 sassapāyana 421
 sāka 418. 28
 — vana 416
 Sākiya 421
 sāmantarājan 416
 sāyanha 424
 Sāvatti 422
 V sās + samanū 420
 V sikkhāpay 420
 sigāla 421. 2
 sippa 420
 V si 419
 — + ati 417. 27
 siha 417. 9
 Sihānū 421
 Sukkodana 421
 Sukkhodana 421
 sukha 420
 V suṇ (çru) 419
 Suddhodana 417. 21
 V sudh 419
 suppiyā 415
 Suvāṇṇapabbata 423
 suvaṇṇavappa 418. 29
 suaira 419. 29
 — rukkhā 422
 sūkara 417
 setu 421
 soṇa 421
 sotāpanna 423
 sobbha 419. 30
 hamsa 423
 Hatthā 416
 Hatthinika 415
 hatthisoṇḍaka 423
 hanta, handa 420. 31
 V har + vi 421
 V hi + pa 422
 Himavanta 416. 8. 23
 V hu (bhū) 418 (ahesum). 23 (ahosi).
 — + pa 416 (hessati)
 heṭṭhā 417

Armband 239
 Artemis 233
 Asmodaios 456

- Augment, Mangel des **453**
 Audhumbla **442**
 Aussetzung von neugebor-
 nen Mädchen **54. 260**
 böser Blick **205**
 Braut-Wagen **276. 7**
 — Werber **276**
 — Werbung **286**
 — Zug **277**
 Buhle, Zauber gegen **228**
 Buhlkobold **255. 456**
 Caesar **19**
 Chiromantie **873**
 cingulum **885**
 Defloration **187. 212**
 Demetrios **150**
 dextrarum iunctio **277. 811**
 diespiter **217**
 Dioskuren **284. 5. 66**
 dreiunddreißig **247**
 Drud **454**
 Druides **19**
 Durchziehn durch's Joch **199**
 — — d. Wagenleiter **199**
 — — den Korb **453**
 Eifersucht **250. 63**
 Einsilbigkeit von iyam **220. 88. 9**
 — — divi **815**
 — — dhavâ (in avi-
 dhavâ) **194**
 Eintrachtszauber **285**
 Elision von finalem °am **225. 814**
 — — — °am **814**
 — des visarga **218. 87**
 Empfängniszauber **289**
 Entmannung **246**
 Epithalamium **227. 64**
 Eunuch **247**
 Exorcismus des weibli-
 chen Körpers **187. 251**
 Faunen **256**
 Fehlgeburt **255**
 Fescenninen **251**
 flammum **808. 406**
 Frau, ist nicht vor dem
 Manne **330**
 Gänsemarsch beim Opfer **845**
 Giftranke **251**
 Götterbilder **148. 9**
 Haarflechte **246**
 Hämmling **246. 54. 5**
 hasta coelibraris **820. 85. 405**
 häusliches Feuer **285**
 Heirathskuh **454. 5**
 ἔρμη **230**
 ἔρως **882**
 Herzensbann **235**
 ἱμάς **282**
 Hiuen Tshang **3 ff. 144**
 Hochzeitsschnur **312**
 Hochzeitssegen **238**
 Ichneumon **248**
 Incubones **253 ff. 456**
 Joch, Ziehen durch das
 Loch des **258**
 καταχυσματα **292**
 kebsen **257**
 Kinderlosigkeit **261**
 Kindertod **255. 61**
 Kobolde **252 ff.**
 Korb **319. 453 (körben)**
 Kumm **247**
 lauschen **260**
 Leibesfrucht, Feinde der **259**
 Liebesorakel **221. 442**
 Liebesverführungskunst **245**
 Liebeszauber **242. 8. 7. 9. 61-4**
 Locken **246**
 Mann, ist nicht vor der
 Frau **330**
 Mannus **249**
 Menandros **151 ff.**
 lith. merga **237**
 Mond, Speise der Götter **180**
 mündliche Ueberlieferung **18 ff.**
 Nebenbuhlerin **222. 50. 1. 65**
 Neugeborne, Zauber für **224**
 nodus Hercules **278. 889**
 νύξ **259**
 Orakel **221. 437 ff.**
 οἶπος (lies οἶρα) **280**
 Päderastie (?) **861**
 (puer) patrimus matrimus **329**
 Plural statt Singular **190. 91. 205. 6. 18. 21**
 — statt Dual **206. 66**
 Polarstern, Schwanken
 des **325**
 Polygamie **223**
 priapische Kobolde **255-7**
 pronubae **295. 311**
 Salz als Liebeszauber **250. 64**
 Schabernack der Kobolde **256**
 Schiff des Glückes **220. 1**
 Schlingpflanze **261**
 Schrift, Gebrauch der **18 ff.**
 Schwangere, Zauber für **224**
 Sehne, Seil, Seite **232**
 Silvanen **256**
 senex **230**
 Siebensprung **321**
 sineigs **230**
 sinwël **232**
 Sonne und Mond, Vor-
 bild der Ehe **273**
 Sudzauber **242. 5**
 Tobiasnächte **326. 455. 6**
 torus, Beschreiten des **278. 9**
 Traubinde **199. 312**
 Tuch, f. d. Priester **412. 56**
 Unfruchtbarkeit, Zauber
 gegen **223. 61**
 Verschnittene **257**
 Versöhnungszauber **235**
 Wagenleiter, Durchziehn
 durch die **199**
 Wechselbälge **260**
 Wein **197 (s. surâ)**
 Wöchnerin **224 (Zauber
 für). 59 (Amulett für)**
 Würfel **197**
 Zweisilbigkeit von â **222**
 — — i **370**
 — — ri **249**
 — — ri **216**
 — — e **212. 49**
 — — o **249**
 — — pra 288, çro **182, sru 212**
 zwölf Nächte **440**

Aus einem Briefe von Mr. E. B. Cowell.

Calcutta, April 14, 1862.

— — Dr. Hall has left India and gone to England, but before he left he completed his editions of the *Sāṃkhyasāra* of Vijnāna Bhikshu and the *Daṣarūpa* with the *Avaloka Commentary*. You will remember that he began to make an edition of the first part of the *nāṭyaśāstra* of Bharata from a single imperfect ms. in his possession. This ms. contained 7 *adhyāyas* and he printed about 80 pages, containing 5 of these *adhyāyas*, when some time in February last he discovered, in the possession of an old Pandit of Bhilsa, a complete copy of this almost unknown work in 36 *adhyāyas* (: as the old ms. was very corrupt, he has determined to cancel the sheets printed). It goes over the entire field of Dramatic Criticism, the *bhāvas*, *rasas*, etc., as well as the more practical details of the Dramatic Art and is in fact the source whence the *Daṣarūpa* and *Sāhityadarpaṇa* have drawn their materials. He has taken the ms. with him to England, but I hope he will be able to print it, as it must contain a mine of curious and interesting information. One curious point is: from what existing plays could Bharata have gained his rules, as „Aristotle“ must have followed „Homer“ one would suppose in India as well as in Greece. Bharata is mentioned as the great dramatic authority in the *Vikramorvaṣi*, when *Urvaṣi* is summoned away in Act 2 from her interview with *Purūravas*, to act before Indra:

muninā Bharatena yaḥ prayogo bhavatiśhv aśṭara-
sācraḥ nibaddhaḥ | lalitābhinayaṃ tam adya bhartā maru-
tāṃ drashtūmanāḥ salokapālaḥ || 36 || What has become of this pre-Kālidāsic dramatic literature? Kālidāsa in the prologue mentions: *parishad eśhā pūrveshāṃ kavīnāṃ dṛishṭara-saprabandhā*, and the *Toycart* implies other previous dramas, but it is singular, that no trace of them is preserved.

The *Bibl. Ind.* edition of the *Mārkaṇḍeya Purāṇa* is completed, and two Nos. are issued of the *Nārada-*

pañcarâtra. — I suppose you have seen our edition of the Vaiçeshikasûtras by Tarkapañcânana our Sans. Coll. professor of Nyâya. — Another Paṇḍit is preparing an edition of Jaimini's Sûtras with Çabara's Comm. — We have given up our intended edition of the Mâdhaviya Digvijaya of Çankarâcârya, as I have succeeded in procuring several mss. of the older prose Digvijaya of Anantânandagiri. It will be an interesting book, though I fear it is very legendary. — The 16th. fascic. of the Taittiriya Saṃhitâ is nearly finished. You will see, that, as I told you, the Comm. becomes much shorter as we proceed. This 16th. fasc. will commence the 4th prapâthaka of the second kâṇḍa. I fancy 12 or 13 more numbers will very nearly complete the work. — I have begun to print the Maitrâyaṇi-Up. with Comm. I have a second ms. of the text from Telingana, but I find, that there are great discrepancies between them. — I hope by this time you have received the copy of the Kaushîtaki Up., which I sent you to the care of mss. Williams & Norgate. — My Sanscrit Coll. edition of the Uttara-Râmacerita is finished. I intend to send a hundred copies to Williams & Norgate. The Text has been improved by collating two mss. and the Comm. explains every difficulty without being too minute.

Miscelle.

Das am Schlusse des fünften mandala angehängte çrî-sûktam hat als v. 11 (s. Müller Rik III p. xli) die Worte: kardamena | prajāḥ | bhûtaḥ | mayi | sam | bhara | kardama | çriyaṃ | vâsaya | me | grihe | mâtaram | padma-mâlinim (so nach Chamb. 209 b, 3 Rückseite). Ueber den kardama, Schlamm, als ein die Geschöpfe erschaffendes göttliches Wesen s. z. b. Bhâgav. Pur. 3, 21, 6. Liegt darin etwa die Aneignung eines biblisch-semitischen Schöpfungsmythos vor? oder ist es der *ἀγρος*, aus dem die *Χαρίς* emporsteigt? oder gar einfach nur eine Abstraction von der Fruchtbarkeit des Schlammes? A. W.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.





